马克思恩格斯全集

［上］

（1）

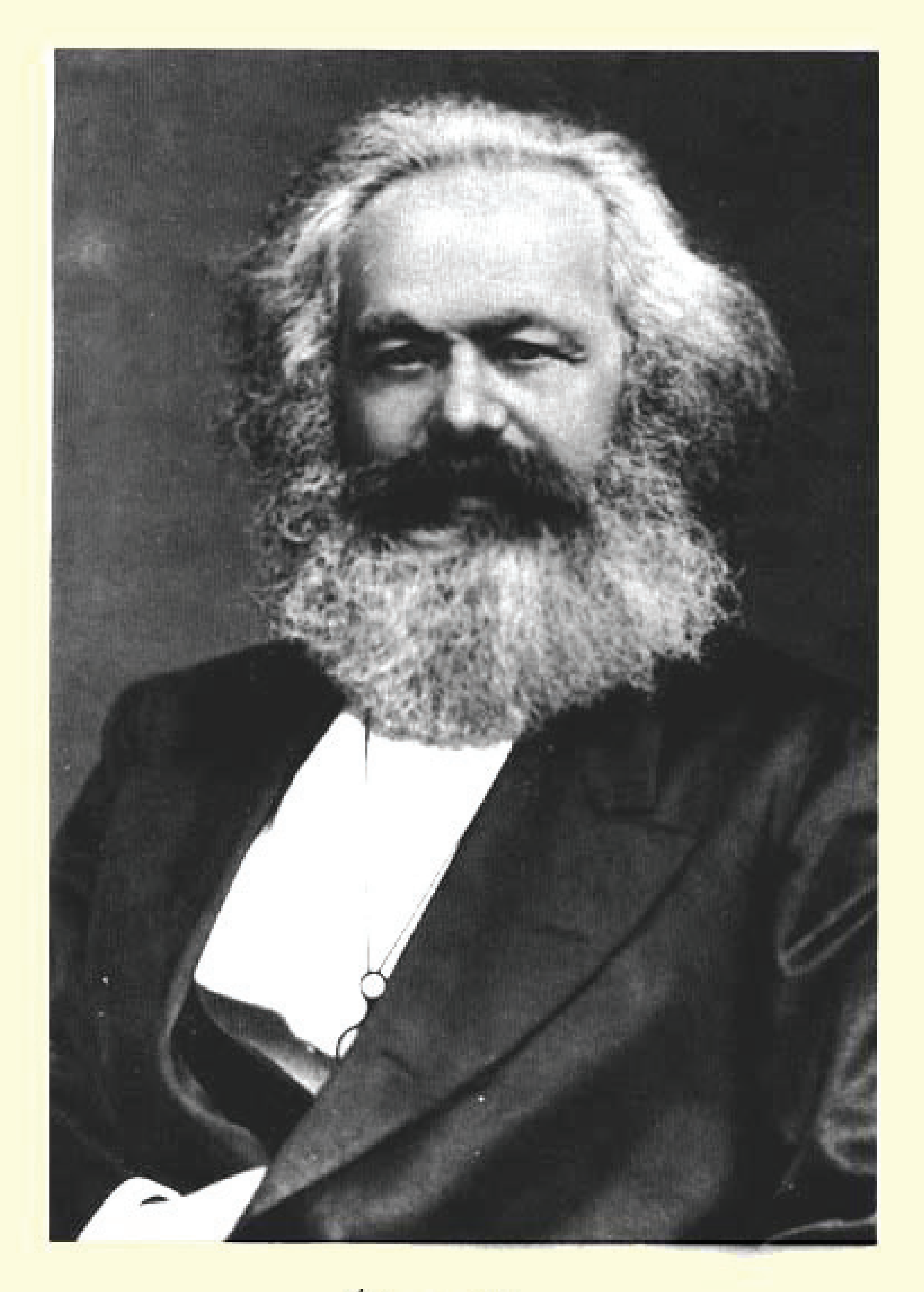
全世界无产者,联合起来!

马克思恩格斯全集

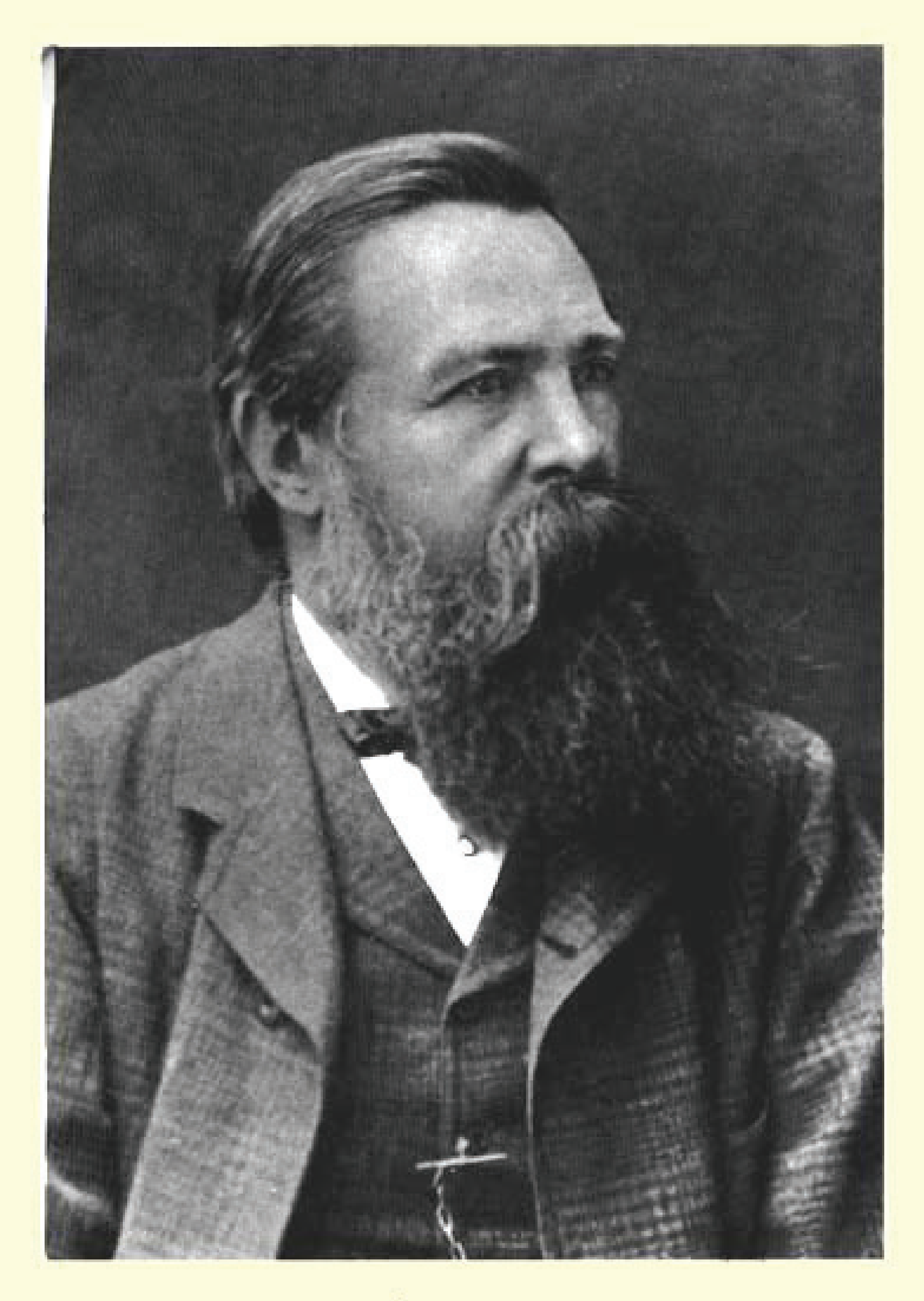
第一卷（上册）

1833—1843 年 3 月

中共中央马克思 恩格斯
列 宁 斯大林著作编译局编译



Karl Marx



F Engels

《马克思恩格斯全集》第二版是根据中国共产党中央委员会的决定，由中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译的。

凡　　例

1. 正文和附录中的文献分别按写作或发表时间编排。在个别情况下，为了保持一部著作或一组文献的完整性和有机联系，编排顺序则作变通处理。

2. 目录和正文中凡标有星花*的标题，都是编者加的。

3. 在引文中尖括号〈　〉内的文字和标点符号是马克思或恩格斯加的，引文中加圈点。处，是马克思或恩格斯加着重号的地方。

4. 在目录和正文中方括号[　]内的文字是编者加的。

5. 未说明是编者加的脚注为马克思或恩格斯的原注。

6.《人名索引》、《文献索引》、《报刊索引》、《地名索引》、《名目索引》条目按汉语拼音字母顺序排列。

编　辑　说　明

《马克思恩格斯全集》第二版是根据中国共产党中央委员会的决定，由中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译的。

《马克思恩格斯全集》是马克思主义创始人马克思和恩格斯一生的全部著述的汇集，第一版于1956年至1985年出版，共50卷。由于条件限制，第一版在翻译和编辑方面还存在一些缺点。为了适应我国读者当前以及长远需要，经中央批准，我们着手编译一套内容全、编译质量高、可供长期使用的新版本。

《马克思恩格斯全集》第二版以第一版为基础，并依据《马克思恩格斯全集》历史考证版第二版和德文版重新进行编辑和译校。全集收入了第一版未收的一些著作，删除了第一版误收的、不是出自马克思和恩格斯手笔的材料。全部著作除个别语种外，均按原文译校。

全集分为四个部分：第1—29卷为著作卷，第30—45卷为资本论及其手稿卷，第46—59卷为书信卷，第60卷以后为笔记卷。同第一版相比，文献篇数和收文字数有较大的增加。

《全集》各卷有《前言》，简介所收文献的写作背景和主要内容。卷末附有正文的注释、人名索引、文献索引等参考性资料。

目　　录

第一部分　博士论文和政论文章

插 图

前　言

《马克思恩格斯全集》第2版第1部分为著作卷(《资本论》及其手稿除外),包括第1卷到第29卷。第1卷收入马克思从1833年到1843年3月所写的著作。全卷分为两部分,第一部分为博士论文和政论文章,第二部分为中学毕业作文和早年的文学习作。它们反映了马克思从中学时期直到《莱茵报》停刊为止的思想发展,他从唯心主义逐渐向唯物主义转变以及他的革命民主主义观点形成和发展的过程。

马克思的童年和中学时期是在故乡特里尔市度过的。特里尔位于德国经济最发达而又深受法国革命影响的莱茵省,自由主义思想盛行。马克思在特里尔中学学习期间受到进步思想的熏陶。收入本卷的马克思在中学毕业考试时写的三篇作文,是记述马克思当时思想状况的最早资料。这三篇作文反映了启蒙思想、理性主义和人道主义对他的影响,反映了他的智力发展水平和独立思考的能力。特别是德语作文《青年在选择职业时的考虑》,既表达了少年马克思卓越超群的抱负,又说明他对现实的社会环境抱有冷静客观的态度。他写道:“在选择职业时,我们应该遵循的主要指针是人类的幸福和我们自身的完美”,“如果我们选择了最能为人类而工作的职业,那么,重担就不能把我们压倒,因为这是为大家作出的牺牲;那时我们所享受

的就不是可怜的、有限的、自私的乐趣，我们的幸福将属于千百万人”（见本卷第459页）。为人类工作这一崇高理想预示了马克思后来思想发展的方向。

1835年秋，马克思进入波恩大学，次年转入柏林大学，学习法学。在大学初期，他一度热中于诗歌写作。本卷收入了他主要在波恩和柏林上大学的最初年月里写的文学习作。在献给燕妮·冯·威斯特华伦的三本诗集中，他表达了自己对未婚妻的倾慕和思念之情，歌颂了坚贞不渝的爱情，表露了对两人的结合遭到阻难的焦虑和自己的崇高志向。从献给父亲的诗作以及录自他姐姐索菲亚的纪念册和笔记本的诗作中，我们看到了马克思如饥似渴的求知欲望和广博的文史知识，对腐朽旧势力的反抗精神和疾恶如仇的正直襟怀，对真理和美好事物的执着追求以及抨击邪恶、针砭时弊的战斗风格。尽管这些文学习作艺术价值不高，而且作者本人对它们也持批评态度，但是，它们为了解马克思早年所受思想影响的范围、他在成长时期对周围事物的感受和态度、他的内心世界和性格特征、他的理想和追求，提供了可贵的材料。马克思很快认识到，诗歌创作不是他合适的发展方向，便转而专心致志地从事理论研究了。

马克思在柏林大学学习时期是他的思想发展历程中的一个重要阶段。柏林大学是当时德国思想斗争的中心，黑格尔主义在这里占着支配地位。黑格尔学派的左翼——青年黑格尔派在柏林十分活跃，它站在资产阶级激进主义立场上批判宗教教条，捍卫信仰自由和新闻出版自由，并力图从黑格尔哲学中引出反对封建专制制度的革命结论。1837年起，马克思接近青年黑格尔派，并成为柏林青年黑格尔派的博士俱乐部的积极成员。1839年起，马克思开始研究古希腊哲学，特别是伊壁鸠鲁哲学。他曾计划撰写一部全面论述伊壁鸠鲁主义、斯

多亚主义和怀疑主义的著作。他选择这个题目，显然同青年黑格尔派的政治理论需要相联系，他们想通过阐述亚里士多德以后的古希腊晚期哲学的三个派别伊壁鸠鲁主义、斯多亚主义和怀疑主义，来论证他们自己的要求个性自由的自我意识哲学、无神论观点和资产阶级民主主义观点。1841年4月，马克思以《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》这篇论文获得了哲学博士学位，这是他研究古希腊哲学取得的实际成果。

在博士论文中，马克思分析并批判了对伊壁鸠鲁哲学的种种歪曲和贬低，纠正了把德谟克利特和伊壁鸠鲁这两位古希腊唯物主义哲学家的自然哲学等同起来的传统偏见，阐明了他们在自然哲学方面的差别，揭示了伊壁鸠鲁原子学说的独特的积极的意义。在马克思看来，重要的是伊壁鸠鲁用原子脱离直线作偏斜运动的论点纠正了德谟克利特的机械决定论，打破了命运的束缚，从而企图从自然的角度来阐明个人的意志自由、个性和独立性。马克思指出，原子脱离直线作偏斜运动不是伊壁鸠鲁物理学中的一个特殊的、偶然的规定，而是被赋予了普遍意义的原子运动规律，它贯穿于伊壁鸠鲁的整个哲学。伊壁鸠鲁使原子的所有特性的规定都具有矛盾的性质，他把原子概念中形式和物质、本质和存在的矛盾客观化了。马克思认为，这里包含着古希腊哲学家思想中所固有的辩证因素，伊壁鸠鲁实质上提出了事物自我运动的辩证思想。马克思对伊壁鸠鲁哲学的分析，说明他对黑格尔的辩证法和历史学说已有深刻的理解，并能自觉地独立地加以运用。

马克思重视伊壁鸠鲁认为只有原子偏斜运动体现了自我意识的自由的观点，但并不赞成伊壁鸠鲁把自由理解为脱离现实世界的自我意识的心灵宁静的看法。马克思认为，不能抽象地理解自由，不能

通过把人同周围环境分开并把二者绝对对立的办法来实现自由。只有当人不被看作是抽象的个别性，而是从人同周围环境的密切联系和相互作用中来考察人的时候，自由问题才能得到解决。马克思深刻地分析了人和客观现实、哲学和世界的辩证关系，指出："在自身中变得自由的理论精神成为实践力量，作为意志走出阿门塞斯冥国，面向那存在于理论精神之外的尘世的现实，——这是一条心理学规律。"（见本卷第75页）作为一种意志力量，哲学必然要同外部世界发生关系，变成一种实践力量。由于哲学和世界这样相互作用，相互融合，一方面哲学不断扬弃自身内在的缺点和缺陷，另一方面世界也不断合理化，其结果是，世界的哲学化同时也就是哲学的世界化。诚然，马克思这时对问题的理解还没有超出唯心主义的立场，但是，以实践作为中介对主体和客体关系的辩证认识，却为正确理解主体的能动作用开辟了道路。

在博士论文中，马克思还鲜明地阐述了坚定的无神论观点。他反对宗教，反对宗教对哲学和个人的压制，要求把人从宗教的束缚下解放出来。他把普罗米修斯的自白"我痛恨所有的神"作为哲学的格言，并明确声称反对一切天上的和地上的神。他十分赞赏伊壁鸠鲁站在无神论的立场上反对整个希腊民族把天体神化的观点，称赞伊壁鸠鲁是"最伟大的希腊启蒙思想家"。马克思不仅驳倒了旧的理性主义的神学，而且批判了黑格尔调和哲学和宗教的对立的做法。他已经开始把目光投到宗教观念同现实世界的联系上来了。他在驳斥关于神的存在的证明时指出，因为自然安排得不好，所以神才存在；因为非理性的世界存在，所以神才存在（见本卷第101页）。哲学的任务就是要克服客观存在的非理性，使世界和人本身变得合乎理性。

从1842年初起，马克思直接参与现实政治问题的讨论，注意当

时紧迫的政治问题。1842 年 5 月,他开始为《莱茵报》撰稿,同年 10 月 15 日成了该报编辑。在他的影响下,《莱茵报》由一家自由资产阶级反对派的报纸变成具有鲜明革命民主主义倾向的人民喉舌。马克思在自己的政论文章中把矛头指向普鲁士封建专制制度,要求新闻出版自由,批评普鲁士的书报检查立法,反对查禁进步报刊;批判封建等级代表制,要求建立人民代表制;剖析普鲁士的立法及其思想基础;维护区乡制度改革运动,揭露普鲁士政府想取消进步的城乡权利平等原则的企图;批判普鲁士国家及其社会基础,捍卫全体人民的民主权利。

马克思在第一篇政论文章《评普鲁士最近的书报检查令》中,揭露了 1841 年 12 月 24 日弗里德里希- 威廉四世所颁布的书报检查令的伪善本质,论述了实行新闻出版自由的必要性。马克思运用哲学上的逻辑方法来分析政治问题,通过揭露普鲁士政府的行为在逻辑上的矛盾,证明普鲁士国家制度的不合理性,指出普鲁士警察国家及其书报检查立法的目的不是要保障国家公民在法律面前的平等地位,而是要维护反动势力的利益,把反动统治者的观点和要求提升为法律,以压制广大人民群众的言论自由。因此,这个国家是和人民根本对立的。马克思得出结论说:“**整治书报检查制度**的真正而**根本的办法,**就是**废除**书报检查制度”(见本卷第 134 页)。这里批判的锋芒已经指向整个普鲁士国家。

马克思最先在《莱茵报》上发表的,是《第六届莱茵省议会的辩论》这一组文章中的第一篇《关于新闻出版自由和公布省等级会议辩论情况的辩论》。在这里马克思已经不是像在评书报检查令的那篇文章中那样,从一般的理论观点出发,而是从具体的政治观点出发来看待新闻出版自由了,已经把新闻出版自由的问题同各个社会等级对

这个问题的态度联系起来了。他认为，问题不在于新闻出版自由是否应当存在，而在于新闻出版自由是个别人物的特权还是人民应当享有的权利。他赞赏农民等级的代表在维护新闻出版自由时捍卫了普遍利益。马克思还提出自由报刊应具有人民性，代表人民精神的观点，认为自由报刊是人民精神的洞察一切的慧眼，是人民自我信任的表现，是把个人同国家和世界联结起来的纽带，是人民用来观察自己的一面精神上的镜子；自由报刊是观念的世界，它不断从现实世界中涌出，又作为越来越丰富的精神唤起新的生机，流回现实世界。这些观点实际上维护了广大劳动群众的利益。

马克思在《〈科隆日报〉第 179 号的社论》一文中，揭露了该报呼吁政府禁止在报刊上讨论宗教和哲学问题的反动主张，维护了哲学干预现实生活和探讨宗教问题的权利。他进一步发挥了自己在博士论文中提出的关于哲学和现实的关系的论点，指出："任何真正的哲学都是自己时代的精神上的精华，因此，必然会出现这样的时代：那时哲学不仅在内部通过自己的内容，而且在外部通过自己的表现，同自己时代的现实世界接触并相互作用。那时，哲学不再是同其他各特定体系相对的特定体系，而变成面对世界的一般哲学，变成当代世界的哲学。各种外部表现证明，哲学正获得这样的意义，哲学正变成文化的活的灵魂，哲学正在世界化，而世界正在哲学化"（见本卷第 220 页）。他还批驳了关于宗教是国家的自然基础的封建的国家观，但当时还没有摆脱黑格尔的国家观点的影响。

在《历史法学派的哲学宣言》中，马克思谴责了历史法学派和反动的浪漫主义的代表借口维护历史传统来为封建专制制度辩护的企图，指出人们有理由把康德的哲学看成是法国革命的德国理论，而自称是康德学生的历史法学派创始人胡果的自然法却是法国旧制度的

德国理论。这样，马克思就清楚地表明，历史法学派的代表想通过修订普鲁士法律来恢复历史上已过时的制度。

在《第六届莱茵省议会的辩论》的第三篇论文《关于林木盗窃法的辩论》中，马克思第一次直接研究了贫苦劳动群众的物质生活条件，探讨了物质利益同国家和法的关系，公开捍卫贫苦群众的利益，抨击了普鲁士的国家和法律制度。针对普鲁士政府提交省议会通过的一项把未经林木占有者许可在森林中捡拾枯枝的行为以盗窃论罪的法案，马克思从法学角度为政治上和社会上一无所有的贫苦群众辩护。他大声疾呼地申明："我们为穷人要求**习惯法**，而且要求的不是地方性的习惯法，而是一切国家的穷人的习惯法。我们还要进一步说明，这种习惯法按其本质来说只能是这些最底层的一无所有的基本群众的法。"（见本卷第248页）他揭露了贵族的习惯法按其内容来说是同普遍法律的形式相对立的，实际上是"习惯的不法行为"，指出封建专制社会的立法就是把贵族的特权变成法。

在分析习惯和特权的历史发展时，马克思已经觉察到了社会的贫富对立和阶级对立，认识到物质利益的差别使社会划分为不同的等级，对私人利益的考虑支配着人们的思想和行动，也支配着国家官员和立法机关代表的决策行为。他认为，正是维护私人利益、私有财产的自私逻辑，使国家权威变成林木所有者的奴仆，使整个国家制度沦为林木所有者的工具。

在《共产主义和奥格斯堡〈总汇报〉》一文中，马克思对空想的社会主义和共产主义理论持保留的态度，但是他认为共产主义在欧洲具有重要意义，对于共产主义思想，决不能根据肤浅的、片刻的想象去批判，只有在长期持续的、深入的研究之后才能加以批判。法国和英国工人的斗争以及关于共产主义的争论推动了马克思对现实的社

会问题和理论问题进行全面而深入的探讨。

马克思在反对封建的等级代表制度的同时，也努力探索一种适应历史要求、代表人民利益的政治制度。在《莱茵报》编辑部为《评〈汉诺威自由主义反对派的失误〉》一文所加的按语中，针对汉诺威国王废除具有温和的自由主义性质的1833年宪法，使1819年宪法重新生效的事件，马克思指出："汉诺威的真正的自由主义今后的任务，既不是维护1833年的国家基本法，也不是退回到1819年的法律。它应该争取实现一种同更深刻、更完善和更**自由**的人民意识相适应的崭新的国家形式。"（见本卷第306页）

在《评奥格斯堡〈总汇报〉第335号和第336号论普鲁士等级委员会的文章》、《本地省议会议员选举》中，马克思严厉批判了作为普鲁士政治制度基础并导致贵族政治统治的等级制原则。马克思要求实行人民代表制，建立真正代表人民利益的国家机构。他认为，人民代表机构不应该代表等级的特殊利益，而应该代表人民的普遍利益。他把人民代表制看作是人民精神力量的体现。

在《论离婚法草案》和《〈莱茵报〉编辑部为〈论新婚姻法草案〉一文所加的按语》中，马克思反对直接把新教的教义作为普鲁士立法基础的企图，揭露了普鲁士立法制度的落后性质。他指出，普鲁士邦法不是按照对象世界所固有的规律来对待世界，而是按照任意的主观臆想和与事物本身无关的意图来对待对象世界。他要求法律成为人民意志的自觉表现，同人民的意志一起产生并由人民的意志所创立，决不能要求人们盲目地服从超伦理的和超自然的权威。

以维护城市和农村权利平等为内容的区乡制度改革运动，是莱茵省的一场重要政治斗争。普鲁士政府企图利用地方行政机构改革的机会，废除原来的城市的区和农村的乡在法律上权利平等的制度，

而实行普鲁士的等级原则，扩大封建贵族的特权。在《区乡制度改革和〈科隆日报〉》、《〈科隆日报〉的一个通讯员和〈莱茵报〉》中，马克思维护了城市和农村权利平等的进步原则，用民主主义观点阐述了法国大革命的口号——“人人平等，市民和农民平等”。同时他提出法律的合理性在于同现实的一致性，这就使他的法律观点具有了更实际的因素。他说：“**法律**只能是现实在观念上的有意识的反映，只能是实际生命力**在理论**上的自我独立的表现。”（见本卷第314页）

马克思在评述《莱比锡总汇报》在普鲁士邦境内被查禁的一组文章中，严厉谴责了普鲁士政府迫害进步报纸的行径，同时热情地支持刚刚崛起的年轻的人民报刊，对它们寄予深切的期望。他指出，人民报刊生活在人民当中，真诚地同情人民的一切希望与忧患、热爱与憎恨、欢乐与痛苦，表达人民的思想和利益，只有通过斗争才能争得自己生存的权利。

《摩泽尔记者的辩护》一文是马克思根据广泛收集的大量文件和资料以及对摩泽尔河沿岸地区农民贫困的原因的深入考察写成的。马克思触摸到了隐藏在各种社会关系后面的客观本质，加深了对社会生活和国家问题的理解。他在文章中阐述了一个极其重要的思想：“人们在研究**国家**状况时很容易走入歧途，即忽视**各种关系的客观本性**，而用当事人的**意志**来解释一切。但是存在着这样一些关系，这些关系既决定私人的行动，也决定个别行政当局的行动，而且就像呼吸的方式一样不以他们为转移。只要人们一开始就站在这种客观立场上，人们就不会违反常规地以这一方或那一方的善意或恶意为前提，而会在初看起来似乎只有人在起作用的地方看到这些关系在起作用。”（见本卷第363页）

马克思力图揭示摩泽尔地区农民贫困的社会原因，说明这种贫

困状况同国家管理机构的联系。他明确指出,摩泽尔河沿岸地区的贫困状况同时也就是管理工作的贫困状况,这种贫困状况同时体现了现实和管理原则之间的矛盾。他剖析了普鲁士的官僚等级制度和把公民分为两类即管理机构中积极的、自觉的公民和作为被管理者的消极的、不自觉的公民的原则,揭示了既存在于管理机体自身内部、又存在于管理机体同被管理机体的联系中的官僚关系。马克思还认为,要正确地认识和解决重要的社会问题,需要有自由报刊的积极参与,而因为没有一个经济问题不同国家的对内对外政策相联系,所以,要能够坦率而公开地讨论摩泽尔河沿岸地区的状况,就先要能够坦率而公开地讨论一切对内对外政策。这些新的认识既是马克思思想发展的结果,同时也是他在向唯物主义转变中的重要出发点。后来,马克思不止一次对恩格斯说,正是他对林木盗窃法和摩泽尔河地区农民处境的研究,推动他由纯政治转向研究经济关系,并从而走向社会主义。(见 1895 年 4 月 15 日恩格斯致理・费舍的信)

《莱茵报》的鲜明的革命民主主义方针,马克思的一篇篇犀利而深刻的政论文章,使政府当局越来越感到这家报纸对普鲁士国家是一个威胁。政府当局不断对《莱茵报》采取种种限制措施。针对政府的迫害,马克思在一系列文章中进行了坚决的抗争。他利用官方的伪自由主义的许诺来捍卫《莱茵报》的目标和存在的合法性。在《关于报刊的内阁指令》一文中,他现实地估量各种社会力量,力图在现行法律许可的范围内联系具体的实际情况来进行宗教批判和政治批判。这种策略遭到了以布・鲍威尔为核心的柏林"自由人"的指责。这些"自由人"企图用抽象地否定一切的绝对的批判来改变现存的政治制度,他们沉湎于激进的空谈,脱离现实的社会政治条件,完全无视政治斗争的现实可能性,因而在政治上陷于孤立。马克思根据海尔维格

的一封信改写的短文《海尔维格和卢格对“自由人”的态度》中指出：“在我们的时代，胡闹、莽撞的行为应当受到公开而坚决的谴责；我们的时代需要严肃、刚毅和坚定的人来达到它的崇高目标。”（见本卷第946页）这篇短文的发表标志着马克思同“自由人”的决裂。

马克思清醒地认识到，普鲁士政府的反动政策同《莱茵报》的方针之间的对立是不可调和的，他对《莱茵报》继续存在的可能性作了非常现实的估计。但是，这并不妨碍他利用一切机会对政府的迫害进行毫不妥协的斗争。在《评部颁指令的指控》一文中，马克思逐条驳斥了政府当局为查封《莱茵报》而提出的种种论据，巧妙地利用现行的法律条文来维护《莱茵报》的正确立场。与此同时，马克思还要同那些为虎作伥、甘心为政府的倒行逆施辩护的保守乃至反动的报刊进行周旋。在《奥格斯堡报的论战术》、《〈莱茵—摩泽尔日报〉是宗教法庭的大法官》等文章中，马克思既严正批驳了这些报纸对进步报刊的诽谤和攻击，也揭露了它们的错误立场和观点。这就初步显示出马克思世界观的形成和发展是在同封建的、资产阶级和小资产阶级的意识形态的斗争中实现的特点。

马克思反对普鲁士政府当局迫害《莱茵报》的坚韧不拔的斗争虽然使该报的存在延长了好几个月，但是，普鲁士反动当局最终还是在1843年4月1日查封了这家进步报纸。

参加《莱茵报》的工作，对马克思的政治和理论发展有着特别重要的意义。他在这里第一次亲身接触各种社会问题和经济问题，要对当时最紧迫的政治问题表明态度，要每天分析社会舆论对各阶级、各政治集团的主张和要求的不同反映，还要对付来自政府当局和书报检查机关的阻挠和迫害以及其他报刊对《莱茵报》的责难和攻击。这就为他提供了施展才干的舞台，使他能够积累社会政治经验，深入体

察现实的社会状况，对资产阶级反对派和其他社会阶层提出的基本政治主张和经济要求有了直接的了解和切身的体会，推动他认真地研究社会经济问题，从而突破黑格尔唯心主义的局限，逐步确立他自己的政治和理论观点，并为向唯物主义和共产主义立场的彻底转变作好了准备。

本书的附录收入了马克思的一些传记性文献和有关他的活动的比较重要的资料，有关《莱茵报》被查封的资料可以使我们对普鲁士当局的这一专横措施有比较全面的了解。

本卷收入的文献比《马克思恩格斯全集》第1版相应时期有关卷次收入的文献增加8篇，其中政论文章2篇：《摩泽尔记者的辩护。C 摩泽尔河沿岸地区的种种主要弊端》、《〈莱茵报〉编辑部关于停止发表〈摩泽尔记者的辩护〉续篇的声明》；附录6篇：《卡尔·马克思的博士学位证书》、《对汉诺威一个囚犯的异端裁判所式的虐待》、《关于〈莱茵报〉遭到查封的备忘录》、《莱茵报社股东的备忘录》、《莱茵报社非常全体会议记录》、《莱茵报社例行全体会议记录》。原第1版中的《路德是施特劳斯和费尔巴哈的仲裁人》一文，经考证不是出自马克思的手笔，本卷不再收入。马克思的所有著作都根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译或重新作了校订。

第 一 部 分

博士论文和政论文章

第 一 部 分

德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别[1]

卡・马克思写于1840年下半年—1841年3月底

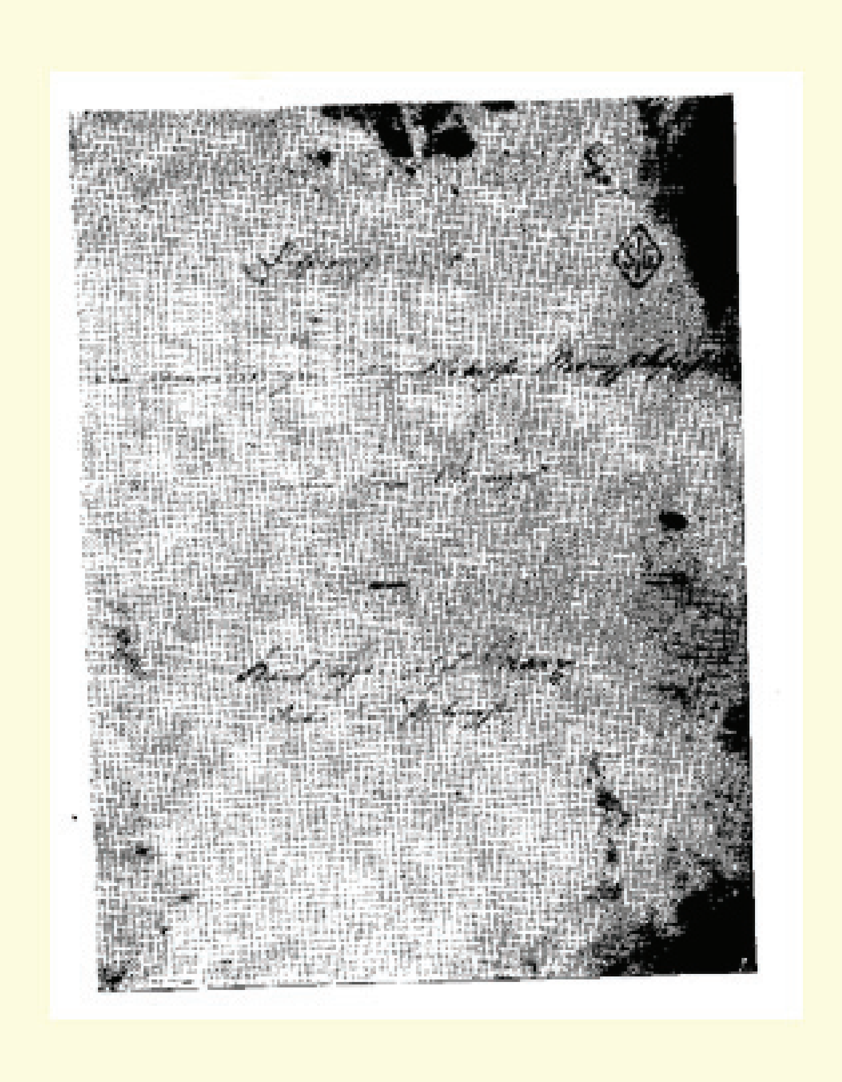
第一次经过删节用原文发表于《卡尔・马克思、弗里德里希・恩格斯和斐迪南・拉萨尔的遗著》1902年斯图加特版第1卷；全文发表于《马克思恩格斯全集》1927年历史考证版第1部分第1卷第1分册

署名：哲学博士卡尔・亨利希・马克思

原文是德文、古希腊文和拉丁文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

德谟克利特的自然哲学和
伊壁鸠鲁的自然哲学的差别



马克思的博士论文《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》的封面

谨将本文献给
敬爱的慈父般的朋友

谨将本文献给
敬爱的慈父般的朋友

政府枢密顾问
特里尔的

路德维希·冯·威斯特华伦先生

以表达子弟的敬爱之忱

作　者

序　言

我敬爱的慈父般的朋友，请您原谅我把我所仰慕的您的名字放在一本微不足道的小册子的开头。我已完全没有耐心再等待另一个机会来向您略表我的敬爱之忱了。

但愿一切怀疑观念的人，都能像我一样幸运地景仰一位充满青春活力的老人。这位老人用真理所固有的热情和严肃性来欢迎时代的每一进步；他深怀着令人坚信不疑的、光明灿烂的唯心主义，唯有唯心主义才知道那能唤起世界上一切英才的真理；他从不在倒退着的幽灵所投下的阴影前面畏缩，也不被时代上空常见的浓云密雾所吓倒，相反，他始终以神一般的精力和刚毅坚定的目光，透过一切风云变幻，看到那在世人心中燃烧着的九重天。您，我的慈父般的朋友，对于我始终是一个活生生的明显证据，证明唯心主义不是幻想，而是真理。

身体的健康，我无需为您祈求。精神就是您所信赖的伟大神医。[①]

① 这一段话原来是这样写的："我希望随着我寄给您的这个表示敬爱之忱的献词来到您身边，同您一起再度漫游我们风景如画的山野和森林。身体的健康，我无需为您祈求。精神和自然就是您所信赖的伟大神医。"—— 编者注

序　　言

这篇论文如果当初不是预定作为博士论文，那么它一方面可能会具有更加严格的科学形式，另一方面在某些叙述上也许会少一点学究气。但是，由于一些外在的原因，我只能让它以这种形式付印。此外，我认为，在这篇论文里我已经解决了一个在希腊哲学史上至今尚未解决的问题。

专家们知道，关于这篇论文的对象没有任何先前的著作可供参考。西塞罗和普卢塔克所说过的废话，到现在人们一直在照样重复。伽桑狄虽然把伊壁鸠鲁从教父们和整个中世纪即实现了非理性的时代所加给他的禁锢中解救了出来，但是在自己的阐述①里也只提供了一个有趣的方面。他竭力要使他的天主教的良心同他的异端知识相适应，使伊壁鸠鲁同教会相适应，这当然是白费气力。这就好比是想在希腊拉伊丝的姣美的身体上披上一件基督教修女的黑衣。确切地说，伽桑狄是自己在向伊壁鸠鲁学习哲学，他不能向我们讲授伊壁鸠鲁哲学。

不妨把这篇论文仅仅看作是一部更大著作②的先导，在那部著

① 指皮·伽桑狄编的《第欧根尼·拉尔修，第 10 卷：〈论伊壁鸠鲁的生平、习惯和见解〉注释本》1649 年里昂版。——编者注

② 马克思后来没有写出这部著作。——编者注

作中我将联系整个希腊思辨详细地阐述伊壁鸠鲁主义[2]，斯多亚主义[3]和怀疑主义[4]这一组哲学。这篇论文在形式方面和其他方面的缺点在那里将被消除。

虽然**黑格尔**大体上正确地规定了上述各个体系的一般特点，但是一方面，由于他的哲学史——一般说来哲学史只能从它开始——的令人惊讶的庞大和大胆的计划，使他不能深入研究个别细节；另一方面，黑格尔对于他主要称之为思辨的东西的观点，也妨碍了这位巨人般的思想家认识上述那些体系对于希腊哲学史和整个希腊精神的重大意义。这些体系是理解希腊哲学的真正历史的钥匙。关于它们同希腊生活的联系，在我的朋友**科本**的著作《弗里德里希大帝和他的敌人》[5]中有较深刻的提示。

如果说这里以附录的形式增加了一篇评普卢塔克对伊壁鸠鲁神学的论战的文章，那么这样做，是因为这场论战不是什么个别的东西，而是代表着一定的方向，因为它本身就很恰当地表明了神学化的理智对哲学的态度。

此外，在这篇评论中，对于普卢塔克把哲学带上宗教法庭的立场是如何地错误，我还没有谈到。关于这点，无需任何论证，只要从大卫·休谟那里引证一段话就够了：

“如果人们迫使哲学在每一场合为自己的结论辩护，并在对它不满的任何艺术和科学面前替自己申辩，对理应到处都承认享有最高权威的哲学来说，当然是一种侮辱。这就令人想起一个被指控犯了背叛自己臣民的叛国罪的国王。”①

① 大·休谟《人性论》德文译本 1790 年哈雷版第 1 卷第 485 页。——编者注

只要哲学还有一滴血在自己那颗要征服世界的、绝对自由的心脏里跳动着，它就将永远用伊壁鸠鲁的话向它的反对者宣称：

> “渎神的并不是那抛弃众人所崇拜的众神的人，而是把众人的意见强加于众神的人。”[6]

哲学并不隐瞒这一点。普罗米修斯的自白

> “总而言之，我痛恨所有的神”[7]

就是哲学自己的自白，是哲学自己的格言，表示它反对不承认人的自我意识是最高神性的一切天上的和地上的神。不应该有任何神同人的自我意识相并列。

对于那些以为哲学在社会中的地位似乎已经恶化因而感到欢欣鼓舞的可怜的懦夫们，哲学又以普罗米修斯对众神的侍者海尔梅斯所说的话来回答他们：

> “我绝不愿像你那样甘受役使，来改变自己悲惨的命运，
> 你好好听着，我永不愿意！
> 是的，宁可被缚在崖石上，
> 也不为父亲宙斯效忠，充当他的信使。”①

普罗米修斯是哲学历书上最高尚的圣者和殉道者。

1841年3月于柏林

---

① 埃斯库罗斯《被锁链锁住的普罗米修斯》。——编者注

目　　录

附　　录
评普卢塔克对伊壁鸠鲁神学的论战

第　一　部　分

德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的一般差别

一、论　文　的　对　象

希腊哲学看起来似乎遇到了一出好的悲剧所不应遇到的结局，即平淡的结局。在希腊，哲学的客观历史似乎在亚里士多德这个希腊哲学中的马其顿王亚历山大那里就停止了，甚至勇敢坚强的斯多亚派也没有取得像斯巴达人在他们的庙宇里所取得的那样的胜利：他们把雅典娜紧紧捆在海格立斯身旁，使她不能逃走。

伊壁鸠鲁派、斯多亚派、怀疑派几乎被看作一种不合适的附加物，同他们的巨大的前提很不相称。伊壁鸠鲁哲学似乎是德谟克利特的物理学和昔勒尼派[8] 的道德思想的混合物；斯多亚主义好像是赫拉克利特的自然思辨和昔尼克派[9] 的伦理世界观的结合，也许再加上一点亚里士多德的逻辑学；最后，怀疑主义则仿佛是同这两种独断主义相对立的必不可免的祸害。这样，人们在把这些哲学说成是更加片面而更具有倾向性的折衷主义时，也就不自觉地把它们同亚历山大里亚哲学[10]联系在一起。最后，亚历山大里亚哲学则被看成是一种

完全的幻想和混乱—— 一种紊乱，在这种紊乱里据说最多只能承认意向的普遍性。

的确，有一种老生常谈的真理，说发生、繁荣和衰亡是一个铁环，一切与人有关的事物都注定包含于其中，并且必定要绕着它走一圈。所以，说希腊哲学在亚里士多德那里达到极盛之后，接着就衰落了，这也没有什么可惊奇之处。不过英雄之死与太阳落山相似，而和青蛙因胀破了肚皮致死不同。

此外，发生、繁荣和衰亡是极其一般、极其模糊的观念，要把一切东西都塞进去固然可以，但要借助这些观念去理解什么东西却办不到。死亡本身已预先包含在生物中，因此对死亡的形态也应像对生命的形态那样，在固有的特殊性中加以考察。

最后，如果我们回顾一下历史，难道伊壁鸠鲁主义、斯多亚主义和怀疑主义是一些特殊现象吗?难道它们不是罗马精神的原型，即希腊迁移到罗马去的那种形态吗?难道它们不具有性格十分刚毅的、强有力的、永恒的本质，以致连现代世界也不得不承认它们享有充分的精神上的公民权吗?

我强调指出这一点，只是为了唤起对于这些体系的历史重要性的记忆。但是，这里要研究的并不是它们对于整个文化的一般意义；这里要研究的是它们同更古老的希腊哲学的联系。

有人认为，希腊哲学是以两类不同的折衷主义体系为终结的，其中一类是伊壁鸠鲁主义、斯多亚主义和怀疑主义这一组哲学，另一类统称为亚历山大里亚的思辨，难道这种看法不应促使人们至少联系这种关系去加以探讨吗?其次，在正在向总体发展的柏拉图哲学和亚里士多德哲学之后，出现了一些新的体系，它们不以这两种丰富的精神形态为依据，而是进一步往上追溯到最简单的学派：在物理学方面

转向自然哲学家，在伦理学方面转向苏格拉底学派，难道这不是值得注意的现象吗？再者，在亚里士多德之后出现的体系，仿佛都可以在往昔找到它们现成的基础，这种说法有何根据呢?把德谟克利特和昔勒尼派、赫拉克利特和昔尼克派结合在一起，这又怎样予以说明呢？在伊壁鸠鲁派、斯多亚派和怀疑派那里，自我意识的一切环节都得到充分表现，不过每个环节都表现为一种特殊的存在，难道这是偶然的吗？这些体系合在一起形成自我意识的完整结构，这也是偶然的吗？最后，希腊哲学借以神话般地从七贤[11]开始，并且仿佛作为这一哲学的中心点，作为这一哲学的造物主体现在苏格拉底身上的形象，我指的是哲人—— σοφός—— 的形象，这种形象被上述那些体系说成是真正科学的现实，难道这也是偶然的吗？

在我看来，如果说那些较早的体系对于希腊哲学的内容较为重要、较有意义的话，那么亚里士多德以后的体系，主要是伊壁鸠鲁派、斯多亚派和怀疑派这一组学派则对希腊哲学的主观形式，对其性质较为重要、较有意义。然而正是这种主观形式，即这些哲学体系的精神承担者，由于它们的形而上学的规定，直到现在几乎完全被遗忘了。

关于伊壁鸠鲁派、斯多亚派和怀疑派哲学的全部概况，以及它们与较早的和较晚的希腊思辨的总体关系，我打算在一部更为详尽的著作里加以阐述。①

在这里，好像通过一个例子，并且也只从一个方面，即从它们与较早的思辨的联系方面，来阐述这种关系也就足够了。

我选择了伊壁鸠鲁的自然哲学同德谟克利特的自然哲学的关系

① 马克思后来没有写出这部著作。—— 编者注

作为这样一个例子。我并不认为这是一个最便当的出发点。因为，一方面人们有一个根深蒂固的旧偏见，即把德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学等同起来，以致把伊壁鸠鲁所作的修改看作只是一些随心所欲的臆造；另一方面，就具体情况来说，我又不得不去研究一些看起来好像无关紧要的细枝末节。但是，正因为这种偏见同哲学的历史一样古老，而二者之间的差别又极其隐蔽，好像只有用显微镜才能发现它们，所以，尽管德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学之间有着联系，但是证实存在于它们之间的贯穿到极其细微之处的本质差别就显得特别重要了。在细微之处可以证实的东西，当各种情况在更大范围表现出来的时候就更容易加以说明了，相反，如果只作极其一般的考察，就会令人怀疑所得出的结论究竟是否在每一个别场合都能得到证实。

二、对德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学的关系的判断

一般地说，我的见解和前人的见解关系怎样，只要粗略地考察一下古代人对德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学的关系的判断，就一目了然了。

斯多亚派的波西多尼乌斯、尼古拉和**索蒂昂**指责伊壁鸠鲁，说他把德谟克利特关于原子的学说和亚里斯提卜关于快乐的学说冒充为他自己的学说。[(1)] 学院派的**科塔**问西塞罗：“在伊壁鸠鲁的物理学中究竟有什么东西不是属于德谟克利特的呢？伊壁鸠鲁诚然改变了一些地方，但大部分是重复德谟克利特的话。”[(2)] **西塞罗**自己也说：“伊

壁鸠鲁在他特别夸耀的物理学中，是一个地道的门外汉，其中大部分是属于德谟克利特的；在伊壁鸠鲁离开德谟克利特的地方，在他想加以改进的地方，他都损害和败坏了德谟克利特。”[(3)]不过，虽然有许多人指责伊壁鸠鲁诽谤德谟克利特，但是，据普卢塔克说，莱昂泰乌斯断言，伊壁鸠鲁很尊敬德谟克利特，因为德谟克利特在他之前就宣示了正确的学说，因为德谟克利特更早发现了自然界的本原。[(4)]在《论哲学家的见解》[12]这一著作中，伊壁鸠鲁被称为按照德谟克利特的观点探究哲理的人。[(5)]普卢塔克在他的著作《科洛特》中走得更远。当他依次将伊壁鸠鲁同德谟克利特、恩培多克勒、巴门尼德、柏拉图、苏格拉底、斯蒂尔蓬、昔勒尼派和学院派加以比较时，他力求得出这样的结论：“伊壁鸠鲁从整个希腊哲学里吸收的是错误的东西，而对其中正确的东西他并不理解。”[(6)]《论信从伊壁鸠鲁不可能有幸福的生活》这篇论文也充满了类似的敌意的暗讽。

古代作家的这种不利的见解，在教父们那里仍然保留着。我在附注里只引证了亚历山大里亚的克莱门斯这位教父的一句话[(7)]，在谈到伊壁鸠鲁时特别值得提到他，因为他把使徒保罗警告人们提防一般哲学的话说成是警告人们提防伊壁鸠鲁哲学的话，说这种哲学连天意之类的东西都没有幻想过。[(8)]但是，人们一般都倾向于指责伊壁鸠鲁有剽窃行为，在这方面**塞克斯都·恩披里柯**表现得最为突出，他企图把荷马和厄皮卡尔摩斯的一些完全不相干的语句，硬说成是伊壁鸠鲁哲学的主要来源。[(9)]

众所周知，近代作家大体上也同样认为，伊壁鸠鲁作为一个自然哲学家，仅仅是德谟克利特的剽窃者。**莱布尼茨**有一段话大致可以代表他们的见解：

“关于这个伟大人物〈德谟克利特〉，我们所知道的东西，几乎只是伊壁鸠鲁从他那里抄袭来的，而伊壁鸠鲁又往往不能从他那里抄袭到最好的东西。”[(10)]

因此，如果说西塞罗认为，伊壁鸠鲁败坏了德谟克利特的学说，但他至少还承认伊壁鸠鲁有改进德谟克利特学说的愿望，还有看到这个学说的缺点的眼力；如果说普卢塔克认为他观点前后不一贯[(11)]，认为他对坏的东西有一种天生的偏爱，因而对他的愿望也表示怀疑，那么，莱布尼茨则甚至否认他具有善于摘录德谟克利特的能力。

不过，大家一致认为，伊壁鸠鲁的物理学是从德谟克利特那儿抄袭来的。

三、把德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学等同起来所产生的困难

除了历史的证据之外，许多情况也说明德谟克利特和伊壁鸠鲁的物理学的同一性。原子和虚空这两个本原无可争辩地是相同的。只是在个别的规定中，任意的、因而是非本质的差别看来才占统治地位。

不过，这样就留下一个奇特的、无法解开的谜。两位哲学家讲授的是同一门科学，并且采用的是完全相同的方式，但是——多么不合逻辑啊！——在一切方面，无论涉及这门科学的真理性、可靠性及其应用，还是涉及思想和现实的一般关系，他们都是截然相反的。我说他们是截然相反的，现在我将尽力证明这一点。

(A)德谟克利特**关于人类知识的真理性和可靠性**的判断看来很

难弄清楚。他有一些自相矛盾的语句，或者不如说，不是这些语句，而是德谟克利特的观点自相矛盾。特伦德伦堡在为亚里士多德心理学作的注释里说，知道这个矛盾的不是亚里士多德，而是晚近的作家，这个说法事实上是不正确的。在亚里士多德的心理学中有这样的话："德谟克利特认为灵魂和理性是同一个东西，因为在他看来，现象是真实的东西。"(1)与此相反，亚里士多德在《形而上学》中却说："德谟克利特断言，或者没有东西是真实的，或者真实的东西对我们是隐蔽的。"(2)亚里士多德的这几段话难道不是自相矛盾吗？如果现象是真实的东西，那么真实的东西怎么会是隐蔽的呢？只有现象和真理互相分离的地方，才开始有隐蔽的东西。①但是**第欧根尼·拉尔修**说，有人曾把德谟克利特算作怀疑主义者。他们引证了他的一句名言："实际上，我们什么也不知道，因为真理隐藏在深渊里。"(3)类似的意见在**塞克斯都·恩披里柯**那里也可以看到。(4)

德谟克利特的这种怀疑主义的、不确定的和内部自相矛盾的观点，在**他规定原子和感性的现象世界的相互关系的方式**中不过是得到了进一步的发展。

一方面，感性现象不是原子本身所固有的。它不是**客观现象**，而是**主观的假象**。"**真实的**本原是原子和虚空；**其余的一切**都是**意见、假象**。"(5)"只有按照意见才有冷，只有按照意见才有热，而实际上只有原子和虚空。"(6)因此，一实际上不是由若干原子组成，而是"任何一**看起来**都好像是由于原子的结合而形成的"(7)。因此，只有通过理性才能看见本原，由于本原微小到肉眼都无法看见，所以它们甚至被称为**观念**。(8)不过另一方面，感性现象是唯一真实的客体，并且"**感性知**

① 这一句和上一句是马克思亲笔加进去的。——编者注

觉"就是'理性'，而这种真实的东西是变化着的、不稳定的，它是现象。但是，说现象是真实的东西，这就自相矛盾了。[9]因此，时而把这一面，时而把另一面当作主观的或客观的东西。这样矛盾似乎就被消除了，因为矛盾着的两个方面分别被分配给两个世界了。德谟克利特因而就把感性的现实变成主观的假象；不过，从客体的世界被驱逐出去的二律背反，却仍然存在于他自己的自我意识内，在自我意识里原子的概念和感性直观互相敌对地冲突着。

可见，德谟克利特并没有能摆脱二律背反。这里还不是阐明二律背反的地方，只要明白不能否认它的存在就够了。

让我们反过来听听伊壁鸠鲁是怎么说的。

他说：**哲人**对事物采取**独断主义**的态度，而**不采取怀疑主义的**态度。[10]是的，哲人比大家高明之处，正在于他对自己的认识深信不疑。[11]"一切感官都是真实东西的报道者。"[12]"**没有什么东西能够驳倒感性知觉**；同类的感性知觉不能驳倒同类的感性知觉，因为它们有相同的效用，而不同类的感性知觉也不能驳倒不同类的感性知觉，因为它们并不是对同一个东西作出判断；概念也不能驳倒感性知觉，因为概念依赖于感性知觉"[13]，这是在《准则》中所说的话。当**德谟克利特把感性世界**变成**主观假象**时，**伊壁鸠鲁**却把它变成**客观现象**。而且在这里他是有意识地作出这种区别的，因为他断言，他赞成**同样的原则，但是并不**主张把感性的质看作是**仅仅存在于意见中的东西**。[14]

因此，既然对伊壁鸠鲁来说感性知觉是标准，客观现象又符合于感性知觉，那么只好承认那使西塞罗耸耸肩膀的话是正确的结论："太阳在德谟克利特看来是很大的，因为他是一个有学问的人，并且是对几何学有了完备知识的人；太阳在伊壁鸠鲁看来约莫有两英尺大，因为据他判断，太阳**就是看起来**那么大。"[15]

(B)德谟克利特和伊壁鸠鲁关于科学的可靠性和科学对象的真实性的**理论见解上的这种差别，体现**在这两个人的**不同的科学活动**和**实践中**。

在德谟克利特那里，原则是不在现象中表现的，它始终是没有现实性和处于存在之外的，但是，他认为**感性知觉的世界**是实在的和富有内容的世界。这个世界虽然是主观的假象，但正因为如此，它才脱离原则而保持着自己的独立的现实性；同时作为唯一实在的客体，它**本身**具有价值和意义。因此，德谟克利特被迫进行**经验的观察**。他不满足于哲学，便投入**实证知识**的怀抱。我们已听说过，西塞罗称他为博学之士。他精通物理学、伦理学、数学，各个综合性科目[13]，各种技艺。(16)第欧根尼·拉尔修所列举的德谟克利特的著作的目录就足以证明他的博学。(17)而由于博学的特点是要努力扩大视野，搜集资料，到外部世界去探索，所以，我们就看见德谟克利特**走遍半个世界**，以便积累经验、知识和观感。德谟克利特自夸道："在我的同时代人中，我游历的地球上的地方最多，考察了最遥远的东西；我到过的地区和国家最多，我听过的有学问的人的讲演也最多；而在勾画几何图形并加以证明方面，没有人超过我，就连埃及的所谓土地测量员也未能超过我。"(18)

德米特里在《同名作家传》中，**安提西尼**在《论哲学家的继承》中都说，德谟克利特曾游历埃及并向祭司学习几何学，曾游历波斯，拜访迦勒底人[14]，并且说他曾到达红海。有些人还说，他曾在印度会见过裸体智者[15]，并且到过埃塞俄比亚。(19)一方面**求知欲**使他不能平静，另一方面**对真实的即哲学的知识的不满足**，迫使他外出远行。他认为是真实的那种知识是没有内容的；而能向他提供内容的知识却没有真实性。古代人述说的关于德谟克利特的轶事可能是一种传闻，

但是一种真实的传闻，因为它描述了德谟克利特的本质的矛盾。据说德谟克利特自己弄瞎了自己的眼睛，以使**感性的目光**不致蒙蔽**他的理智的敏锐**。[20]这就是那个照西塞罗的说法走遍了半个世界的人。但是他没有获得他所寻求的东西。

伊壁鸠鲁则以一个相反的形象出现在我们面前。

伊壁鸠鲁在**哲学**中感到**满足**和**幸福**。他说："要得到真正的自由，你就必须为哲学服务。凡是倾心降志地献身于哲学的人，用不着久等，他立即就会获得解放，因为服务于哲学本身就是自由。"[21]因此，他教导说："青年人不应该耽误了对哲学的研究，老年人也不应该放弃对哲学的研究。因为谁要使心灵健康，都不会为时尚早或者为时已晚。谁如果说研究哲学的时间尚未到来或者已经过去，那么他就像那个说享受幸福的时间尚未到来或者已经过去的人一样。"[22]德谟克利特不满足于哲学而投身于经验知识的怀抱，**而伊壁鸠鲁却轻视实证科学**，因为按照他的意见，这种科学丝毫无助于达到**真正的完善**。[23]他被称为**科学的敌人**，语言文学的轻视者。[24]人们甚至骂他无知。在西塞罗的书中曾提到，有一个伊壁鸠鲁派说："但是，不是伊壁鸠鲁没有学识，而是那些以为直到老年还应去背诵那些连小孩不知道都觉得可耻的东西的人，才是无知的人。"[25]

可是，**德谟克利特**努力从**埃及的祭司**、**波斯的迦勒底人**和**印度的裸体智者**那里寻求知识，而**伊壁鸠鲁**却以他从未有过**任何教师**，他是一个**自学者而自豪**。[26]据塞涅卡叙述，伊壁鸠鲁曾经说过，有些人努力寻求真理而无需任何人的帮助。作为这种人当中的一个，他自己为自己开辟了道路。他最称赞那些自学者。其他的人在他看来是第二流的人物。[27]德谟克利特感觉到必须走遍世界各地，而伊壁鸠鲁却只有两三次离开他在雅典的花园到伊奥尼亚去，不是为了研究，而是

为了访友。[28]最后，德谟克利特由于对知识感到绝望而弄瞎了自己的眼睛，伊壁鸠鲁却在感到死亡临近之时洗了一个热水澡，要求喝醇酒，并且嘱咐他的朋友们忠实于哲学。[29]

(C)不能把刚才所指出的那些差别归因于两位哲学家的偶然的个性；它们所体现的是两个相反的方向。我们看到，前面表现为理论意识方面的差别的东西，现在表现为实践活动方面的差别了。

最后，我们来考察一下**表现思想同存在的关系，两者的相互关系的反思形式**。哲学家在他所规定的世界和思想之间的一般关系中，只是为自己把他的特殊意识同现实世界的关系客观化了。

德谟克利特把**必然性**看作现实性的反思形式。[30]关于他，亚里士多德说过，他把一切都归结为必然性。[31]第欧根尼·拉尔修报道说，一切事物所由以产生的那种原子旋涡就是德谟克利特的必然性。[32]《论哲学家的见解》的作者关于这点说得更为详细："在德谟克利特看来，必然性是命运，是法，是天意，是世界的创造者。物质的抗击、运动和撞击就是这种必然性的实体。"[33]类似的说法也出现在**斯托贝**的《自然的牧歌》里[34]和**欧塞比乌斯**的《福音之准备》第6卷里[35]。在斯托贝的《伦理的牧歌》里还保存着德谟克利特的一句话[36]，在欧塞比乌斯的第14卷中这句话几乎被一字不差地重复了一遍[37]，即：人们给自己虚构出偶然这个幻影，——这正是他们自己束手无策的表现，因为**偶然和强有力的思维是敌对的**。同样，**西姆普利齐乌斯**认为，亚里士多德在一个地方谈到一种取消偶然的古代学说时，也就是指德谟克利特而言的。[38]

与此相反，伊壁鸠鲁说："被某些人当作万物主宰的**必然性，并不存在**，无宁说有些事物是**偶然的**，另一些事物则取决于我们的**任意性**。必然性是不容劝说的，相反，偶然是不稳定的。所以，宁可听信关

于神灵的神话，也比当物理学家所说的命运的奴隶要好些，因为神话还留下一点希望，即由于敬神将会得到神的保佑，而命运却是铁面无情的必然性。应该承认**偶然**，而**不是**像众人所认为的那样承认**神**。”[39]“在必然性中生活，是不幸的事，但是在必然性中生活，并不是一种必然性。通向自由的道路到处都敞开着，这种道路很多，它们是便捷易行的。因此，我们感谢上帝，因为在生活中谁也不会被束缚住。控制住必然性本身倒是许可的。”[40]

在西塞罗的书中曾提到过，伊壁鸠鲁派的韦莱关于斯多亚派哲学说过类似的话：“有一种哲学像年迈而又无知的妇人们一样认为，一切都由于命运而发生，我们应该怎样评价这种哲学呢？……伊壁鸠鲁拯救了我们，使我们获得了自由。”[41]

为了避免承认任何必然性，伊壁鸠鲁甚至**否定了选言判断**。[42]

不错，也有人断言，德谟克利特使用过偶然，但是，在西姆普利齐乌斯谈到这一点的两个地方[43]中，一个地方却使另一个地方变得可疑，因为它清楚地表明，不是德谟克利特使用了偶然这一范畴，而是西姆普利齐乌斯把这一范畴作为结论强加给德谟克利特。西姆普利齐乌斯是这样说的，德谟克利特并没有指出一般的创造世界的原因，因此**看来**他是把偶然当作原因。但是，这里问题并不在于**内容的规定**，而在于德谟克利特**有意识地**使用过的那种**形式**。欧塞比乌斯的报道也与此相似：德谟克利特把偶然当作一般的东西和神性的东西的主宰，并断言这里一切都由于偶然而发生，同时他又把偶然从人的生活和经验的自然中排除掉，并斥责它的宣扬者愚蠢无知。[44]

在这里，一方面我们看到，这纯粹是基督教主教**迪奥尼修斯**的臆断，另一方面，我们又看到，在一般的东西和神性的东西开始的地方，德谟克利特的必然性概念同偶然便没有差别了。

因此，从历史上看有一个事实是确实无疑的：**德谟克利特**使用**必然性**，**伊壁鸠鲁**使用**偶然**，并且每个人都以论战的激烈语调驳斥相反的观点。

这种差别的主要后果表现在对具体的物理现象的解释方式上。

在有限的自然里，必然性表现为**相对的必然性**，表现为**决定论**。而相对的必然性只能从**实在的可能性**中推演出来，这就是说，存在着一系列的条件、原因、根据等等，这种必然性是通过它们作为中介的。实在的可能性是相对必然性的展现。我们看到，德谟克利特曾使用过它。让我们从西姆普利齐乌斯那里引证一些材料来作证。

如果一个人感到口渴，喝了水并变得精神舒畅了，那么德谟克利特不会认为偶然是原因，而会认为渴是原因。因为尽管他讲到世界的创造时看来曾使用过偶然这一范畴，但他毕竟断言，在每个个别现象中偶然不是原因，而只是指出别的原因。例如，挖掘财宝是找到财宝的原因，或者种植橄榄树是橄榄树生长的原因。[(45)]

德谟克利特在采用这种解释方式来研究自然时所表现的热情和严肃性，以及他认为寻找根据的意图所具有的重要意义，都在他下面这句自白里坦率地表达了出来："我发现一个新的因果联系比获得波斯国的王位还要高兴！"[(46)]

伊壁鸠鲁与德谟克利特又正相反。偶然是一种只具有可能性价值的现实性，而**抽象的可能性**则正是**实在的可能性的反面**。实在的可能性就像知性那样被限制在严格的限度里；而抽象的可能性却像幻想那样是没有限制的。实在的可能性力求证明它的客体的必然性和现实性；而抽象的可能性涉及的不是被说明的客体，而是作出说明的主体。只要对象是可能的，是可以想象的就行了。抽象可能的东西，可以想象的东西，不会妨碍思维着的主体，也不会成为这个主体的界

限，不会成为障碍物。至于这种可能性是否会成为现实，那是无关紧要的，因为这里感兴趣的不是对象本身。

因此，伊壁鸠鲁在解释具体的物理现象时表现出一种非常冷淡的态度。

这一点在他给皮托克勒斯的信中可以看得更清楚，这封信我们后面还要加以考察。这里只须注意一下伊壁鸠鲁对先前的物理学家的意见的态度就够了。在《论哲学家的见解》的作者及斯托贝引证哲学家们关于星球的实体、太阳的体积和形状以及诸如此类的东西的不同观点的地方，他们谈到伊壁鸠鲁时总是说：他不反对这类意见中的任何一种意见；在他看来，**所有的意见**都**可能**是对的，他坚持**可能的东西**。[(47)]的确，伊壁鸠鲁甚至对那种从实在的可能性出发的、为理智所规定的、因而带有片面性的解释方法，也加以**驳斥**。

因此，**塞涅卡**在他的《自然问题》中说道：伊壁鸠鲁断言，所有这些原因都可能存在，除此之外他还力图提出一些别的解释，并**斥责**那些断言在这些原因中只存在某一种原因的人，因为要给只是根据推测推论出来的东西下一个必然的判断，是一种冒险。[(48)]

我们可以看到，这里没有探讨客体的实在根据的兴趣。问题只在于使那作出说明的主体得到安慰。由于一切可能的东西都被看作是符合抽象可能性性质的可能的东西，于是很显然，**存在的偶然**就仅仅转化为**思维的偶然了**。伊壁鸠鲁所提出的唯一的规则，即“解释**不**应该同感性知觉**相矛盾**”是不言而喻的，因为抽象可能的东西正在于摆脱矛盾，因此矛盾是应该防止的。[(49)]最后，伊壁鸠鲁承认，他的解释方法的目的在于求得**自我意识的心灵的宁静**[16]**，而不在于对自然的认识本身**。[(50)]

这里他的态度也是同德谟克利特完全对立的，这当然就不用再

加以证明了。

因此，我们看到，这两个人在每一步骤上都是互相对立的。一个是怀疑主义者，另一个是独断主义者；一个把感性世界看作主观假象，另一个把感性世界看作客观现象。把感性世界看作主观假象的人注重经验的自然科学和实证的知识，他表现了进行实验、到处寻求知识和外出远游进行观察的不安心情。另一个把现象世界看作实在东西的人，则轻视经验，在他身上体现了在自身中感到满足的思维的宁静和从内在原则中汲取自己知识的独立性。但是还有更深的矛盾。把感性自然看作主观假象的**怀疑主义者**和**经验主义者**，从**必然性**的观点来考察自然，并力求解释和理解事物的实在的存在。相反，把现象看作实在东西的**哲学家**和**独断主义者**到处只看见**偶然**，而他的解释方法无宁说是倾向于否定自然的一切客观实在性。在这些对立中似乎存在着某种颠倒的情况。

但是很难设想的是，这两个处处彼此对立的人会主张同一种学说。而他们毕竟看起来是互相紧密联系着的。

说明他们两人之间的一般关系，是下一章的课题。[17]

第 二 部 分

论德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学的具体差别

第 一 章

原子脱离直线而偏斜

伊壁鸠鲁认为原子在虚空中有**三种**运动。[1] 一种运动是**直线式的下落**；另一种运动起因于原子**偏离直线**；第三种运动是由于**许多原子的互相排斥**而引起的。承认第一种和第三种运动是德谟克利特和伊壁鸠鲁共同的；可是，**原子脱离**直线**而偏斜**却把伊壁鸠鲁同德谟克利特区别开来了。[2]

对于这种偏斜运动，很多人都加以嘲笑。**西塞罗**一接触到这个论题，尤其有说不完的意见。例如，他曾说过这样一段话："伊壁鸠鲁断言，原子由于自己的重量而作直线式的下落；照他的意见，这是物体的自然运动。后来，他又忽然想到，如果一切原子都从上往下坠落，那么一个原子就始终不会和另一个原子相碰。于是他就求助于谎言。他说，原子有一点点偏斜，但这是完全不可能的。据说由此就产生了原子之间的复合、结合和凝聚，结果就形成了世界、世界的一切部分和世界所包含的一切东西。且不说这一切都是幼稚的虚构，伊壁鸠鲁甚

至没有达到他所要达到的目的。”[3]在西塞罗《论神之本性》一书的第1卷中，我们看到他的另一种说法：“由于伊壁鸠鲁懂得，如果原子由于它们本身的重量而下落，那么我们对什么都无能为力，因为原子的运动是被规定了的、是必然的，于是，他臆造出了一个逃避必然性的办法，这种办法是德谟克利特所没有想到的。伊壁鸠鲁说，虽然原子由于它们的重量和重力从上往下坠落，但还是有一点点偏斜。作出这种论断比不能为自己所主张的东西进行辩护还不光彩。”[4]

皮埃尔·培尔也同样地判断说：

“在他〈即伊壁鸠鲁〉之前，人们只承认原子有由重力和排斥所引起的运动。伊壁鸠鲁设想，原子甚至在虚空中便稍微有点偏离直线，他说，因此便有了自由……必须附带指出，这并不是使他臆造出这个偏斜运动的唯一动机；偏斜运动还被他用来解释原子的碰撞，因为他当然看到，如果假定一切原子都以同一速度从上而下作直线运动，那就永远无法解释原子碰撞的可能性，这样一来，世界就不可能产生，所以，原子必然偏离直线。”[5]

这些论断究竟确实到什么程度，我暂且放下不提。但是，任何人一眼就可以看出，现代的一位伊壁鸠鲁批评者**绍巴赫**却错误地理解了西塞罗，因为他说：

“一切原子由于重力，即根据物理的原因，平行地往下落，但是由于互相排斥而获得了另一种运动，按西塞罗的说法（《论神之本性》第1卷第25页），这就是由偶然原因，而且是向来就起作用的偶然原因产生的一种倾斜的运动。”[6]

第一，在前面引证的那一段话里，西塞罗并未把排斥看作是倾斜方向的根据，相反，却认为倾斜方向是排斥的根据。第二，他并没有说到偶然原因，相反，他指责伊壁鸠鲁没有提到任何原因；可见，同时把排斥和偶然原因都看作是倾斜方向的根据，这本身就是自相矛盾的。所以，他说的至多只是排斥的偶然原因，而不是倾斜方向的偶然原

因。

此外，在西塞罗和培尔的论断中，有一个极其显著的特点必须立即指出。这就是，他们给伊壁鸠鲁加上一些彼此互相排斥的动机：似乎伊壁鸠鲁承认原子的偏斜，有时是为了说明排斥，有时是为了说明自由。但是，如果原子没有偏斜就**不会**互相碰撞，那么用偏斜来论证自由就是多余的，因为正如我们在**卢克莱修**那里所看到的那样[7]，只有在原子的互相碰撞是决定论的和强制的时候，才开始有自由这个对立面。如果原子**没有**偏斜就互相碰撞，那么用偏斜来论证排斥就是多余的。我认为这种矛盾之所以产生，是由于像西塞罗和培尔那样，把原子偏离直线的原因理解得太表面化和太无内在联系了。一般说来，在所有古代人中，卢克莱修是唯一理解了伊壁鸠鲁的物理学的人，在他那里我们可以看到一种较为深刻的阐述。

现在我们来考察一下偏斜本身。

正如点在线中被扬弃一样，每一个下落的物体也在它所划出的直线中被扬弃。这与它所特有的质完全没有关系。一个苹果落下时所划出的垂直线和一块铁落下时所划出的一样。因此，每一个物体，就它处在下落运动中来看，不外是一个运动着的点，并且是一个没有独立性的点，一个在某种定在中——即在它自己所划出的直线中——丧失了个别性的点。所以，亚里士多德对毕达哥拉斯派正确地指出："你们说，线的运动构成面，点的运动构成线，那么单子的运动也会构成线了。"[8]因此，从这种看法出发得出的结论是，无论就单子或原子来说，因为它们处在不断的运动中[9]，所以，它们两者都不存在，而是消失在直线中；因为只要我们把原子仅仅看成是沿直线下落的东西，那么原子的坚实性就还根本没有出现。首先，如果把虚空想象为空间的虚空，那么，**原子**就是**抽象空间的直接否定**，因而也就是**一**

个空间的点。那个与空间的外在性相对立、维持自己于自身之中的坚实性即强度，只有通过这样一种原则才能达到，这种原则是否定空间的整个范围的，而这种原则在现实自然界中就是时间。此外，如果连这一点也不赞同的话，那么，既然原子的运动构成一条直线，原子就纯粹是由空间来规定的了，它就会被赋予一个相对的定在，而它的存在就是纯粹物质性的存在。但是我们已经看到，原子概念中所包含的一个环节便是纯粹的形式，即对一切相对性的否定，对与另一定在的任何关系的否定。同时我们曾指出，伊壁鸠鲁把两个环节客观化了，它们虽然是互相矛盾的，但是两者都包含在原子概念中。

在这种情况下，伊壁鸠鲁如何能实现原子的纯粹形式规定，即如何能实现把每一个被另一个定在所规定的定在都加以否定的纯粹个别性概念呢？

由于伊壁鸠鲁是在直接存在的范围内进行活动，所以一切规定都是直接的。因此，对立的规定就被当作直接现实性而互相对立起来。

但是，同原子相对立的**相对的存在**，即**原子应该给予否定的定在，就是直线**。这一运动的直接否定是**另一种运动**，因此，即使从空间的角度来看，也是**脱离直线的偏斜**。

原子是纯粹独立的物体，或者不如说是被设想为像天体那样的有绝对独立性的物体。所以，它们也像天体一样，不是按直线而是按斜线运动。**下落运动是非独立性的运动**。

因此，伊壁鸠鲁以原子的直线运动表述了原子的物质性，又以脱离直线的偏斜实现了原子的形式规定，而这些对立的规定又被看成是直接对立的运动。

所以，**卢克莱修**正确地断言，偏斜打破了“命运的束缚”[(10)]，并且

正如他立即把这个思想运用于意识那样[11]，关于原子也可以这样说，偏斜正是它胸中能进行斗争和对抗的某种东西。

但是，西塞罗指责伊壁鸠鲁说："他甚至没有达到他编造这一理论所要达到的目的；因为如果一切原子都作偏斜运动，那么原子就永远不会结合；或者一些原子作偏斜运动，而另一些原子则作直线运动。这就等于我们必须事先给原子指出一定的位置，即哪些原子作直线运动，哪些原子作偏斜运动。"[12]

这种指责是有道理的，因为原子概念中所包含的两个环节被看成是直接不同的运动，因而也就必须属于不同的个体，——这是不合逻辑的说法，但它也合乎逻辑，因为原子的范围是直接性。

伊壁鸠鲁很清楚地感觉到这里面所包含的矛盾。因此，他竭力把偏斜尽可能地说成是**非感性**的。偏斜是"既不在确定的地点，也不在确定的时间"[13]发生的，它发生在小得不能再小的空间里。[14]

其次，**西塞罗**[15]，据普卢塔克说，还有几个古代人[16]，责难伊壁鸠鲁，说按照他的学说，发生原子的偏斜是**没有原因的**；西塞罗并且说，对于一个物理学家来说，再也没有比这更不光彩的事情了。[17]但是，首先，西塞罗所要求的物理的原因会把原子的偏斜拖回到决定论的范围里去，而偏斜正是应该超出这种决定论的。**其次，在原子中未出现偏斜的规定之前，原子根本还没有完成**。追问这种规定的原因，也就是追问使原子成为本原的原因，——这一问题，对于那认为原子是一切事物的原因，而它本身没有原因的人来说，显然是毫无意义的。

最后，如果说**培尔**[18]依据**奥古斯丁**[19]的权威（不过这个权威同亚里士多德和其他古代人相比，是无足轻重的，据奥古斯丁说，德谟克利特曾赋予原子以一个精神的原则）责备伊壁鸠鲁，说他想出了一

个偏斜来代替这个精神的原则，那么可以反驳他说：原子的灵魂只是一句空话，而偏斜却表述了原子的真实的灵魂即抽象个别性的概念。

我们在考察原子脱离直线而偏斜的结论之前，还必须着重指出一个极其重要、至今完全被忽视的环节。

这就是，原子脱离直线而偏斜不是特殊的、偶然出现在伊壁鸠鲁物理学中的规定。相反，偏斜所表现的规律贯穿于整个伊壁鸠鲁哲学，因此，不言而喻，这一规律出现时的规定性，取决于它被应用的范围。

抽象的个别性只有从**那个与它相对立的定在中抽象出来**，才能实现它的概念——它的形式规定、纯粹的自为存在、不依赖于直接定在的独立性、一切相对性的扬弃。须知为了真正克服这种定在，抽象的个别性就应该把它观念化，而这只有普遍性才有可能做到。

因此，正像原子由于脱离直线，偏离直线，从而从自己的相对存在中，即从直线中解放出来那样，整个伊壁鸠鲁哲学在抽象的个别性概念，即独立性和对同他物的一切关系的否定，应该在它的存在中予以表述的地方，到处都脱离了限制性的定在。

因此，行为的目的就是脱离、离开痛苦和困惑，即获得心灵的宁静。[(20)]所以，善就是逃避恶[(21)]，而快乐就是脱离痛苦[(22)]。最后，在抽象的个别性以其最高的自由和独立性，以其总体性表现出来的地方，那里被摆脱了的定在，就合乎逻辑地是**全部的定在，因此众神也避开世界**，对世界漠不关心，并且居住在世界之外。[(23)]

人们曾经嘲笑伊壁鸠鲁的这些神，说它们和人相似，居住在现实世界的空隙中，它们没有躯体，但有近似躯体的东西，没有血，但有近似血的东西[(24)][18]；它们处于幸福的宁静之中，不听任何祈求，不关心我们，不关心世界，人们崇敬它们是由于它们的美丽，它们的威严和

完美的本性，并非为了谋取利益。

不过，这些神并不是伊壁鸠鲁的虚构。它们曾经存在过。**这是希腊艺术塑造的众神。西塞罗**，作为一个**罗马人**，有理由嘲笑它们[(25)]，但是，当普卢塔克说：这种关于神的学说能消除恐惧和迷信，但是并不给人以愉快和神的恩惠，而是使我们和神处于这样一种关系中，就像我们和希尔卡尼亚海的鱼[19]所处的关系一样，从这种鱼那里我们既不期望受到损害，也不期望得到好处[(26)]，——当他说这番话时，作为一个**希腊人**，他已完全忘记了希腊人的观点。理论上的宁静正是希腊众神性格上的主要因素。**亚里士多德**也说："最好的东西不需要行动，因为它本身就是目的。"[(27)]

现在我们来考察一下从原子的偏斜中直接产生出来的**结论**。这种结论表明，原子否定一切这样的运动和关系，在这些运动和关系中原子作为一个特殊的定在为另一定在所规定。这个意思可以这样来表达：原子脱离并且远离了与它相对立的定在。但是，这种偏斜中所包含的东西——即**原子对同他物的一切关系的否定**——必须予以**实现**，必须**以肯定的形式表现出来**。这一点只有在下述情况下才有可能发生，即**与原子发生关系的定在不是什么别的东西，而是它本身**，因而也同样是**一个原子**，并且由于原子本身是直接地被规定的，所以就是**众多的原子。于是，众多原子的排斥**，就是**卢克莱修**称之为偏斜的那个**"原子规律"**[20]**的必然实现**。但是，由于这里每一个规定都被设定为特殊的定在，所以，除了前面两种运动以外，又增加了作为第三种运动的排斥。卢克莱修说得对，如果原子不是经常发生偏斜，就不会有原子的冲击，原子的碰撞，因而世界永远也不会创造出来。[(28)]因为原子**本身**就是**它们的唯一客体**，它们**只能自己和自己发生关系**；或者如果从空间的角度来表述，它们**只能自己和自己相撞**，因为当它们和

他物发生关系时，它们在这种关系中的每一个相对存在都被否定了；而这种相对的存在，正如我们所看到的那样，就是它们的原始运动，即沿直线下落的运动。所以，它们只是由于偏离直线才相撞。这与单纯的物质分裂毫不相干。[29]

而事实上，直接存在的个别性，只有当它同他物发生关系，而这个他物就是它本身时，才按照它的概念得到实现，即使这个他物是以直接存在的形式同它相对立的。所以一个人，只有当他与之发生关系的他物不是一个不同于他的存在，相反，这个他物本身即使还不是精神，也是一个个别的人时，这个人才不再是自然的产物。但是，要使作为人的人成为他自己的唯一现实的客体，他就必须在他自身中打破他的相对的定在，即欲望的力量和纯粹自然的力量。**排斥是自我意识的最初形式**；因此，它是同那种把自己看作是直接存在的东西、抽象个别的东西的自我意识相适应的。

所以，在排斥中，原子概念实现了，按这个概念来看，原子是抽象的形式，但是其对立面同样也实现了，按其对立面来看，原子就是抽象的物质；因为那原子与之发生关系的东西虽然是原子，但是一些**别的**原子。**但是，如果我同我自己发生关系，就像同直接的他物发生关系一样，那么我的这种关系就是物质的关系**。这是可能设想的最极端的外在性。因此，在原子的排斥中，表现在直线下落中的原子的物质性和表现在偏斜中的原子的形式规定，都综合地结合起来了。

同伊壁鸠鲁相反，**德谟克利特**把那对于伊壁鸠鲁来说是原子概念的实现的东西，变成一种强制的运动，一种盲目必然性的行为。在上面我们已经看到，他把由原子的互相排斥和碰撞所产生的旋涡看作是必然性的实体。可见，他在排斥中只注意到物质方面，即分裂、变化，而没有注意到观念方面，按观念方面来说，在排斥中一切同他物

的关系都被否定了，而运动被设定为自我规定。关于这一点，我们可以从下面的事实看得很清楚：他通过虚空的空间完全感性地把同一个物体想象成分裂为许多物体的东西，就像金子被碎成许多小块一样。[(30)]这样一来，他几乎没有把一理解为原子概念。

亚里士多德正确地反驳他说："因此，应该对断言原初物体永远在虚空中和无限中运动的留基伯和德谟克利特说，这是哪一种运动，什么样的运动适合这些物体的本性。因为如果每一个元素都是被另一个元素强行推动的，那么，每一个元素除了强制的运动之外必然还有一种自然的运动；而这种最初的运动应该不是强制的运动，而是自然的运动。否则就会发生无止境的递进。"[(31)]

因此，伊壁鸠鲁的原子偏斜说就改变了原子王国的整个内部结构，因为通过偏斜，形式规定显现出来了，原子概念中所包含的矛盾也实现了。所以，伊壁鸠鲁最先理解了排斥的本质，虽然是在感性形式中，而德谟克利特则只认识到它的物质存在。

因此，我们还发现伊壁鸠鲁应用了排斥的一些更具体的形式。在政治领域里，那就是**契约**[(32)]，在社会领域里，那就是**友谊**[(33)]，友谊被称赞为最崇高的东西。[①]

① 这一段是马克思亲笔加进去的。——编者注

第　二　章

原　子　的　质

说原子具有特性，那是同原子概念相矛盾的；因为正如伊壁鸠鲁所说，任何特性都是变化的，而原子却是不变的。[(1)]尽管如此，认为原子具有特性，仍然是**必然的结论**。因为被感性空间分离开来的互相排斥的众多原子**彼此之间，它们与自己的纯本质**必定是**直接不同的**，就是说，它们必定具有**质**。

因此，在下面的叙述中，我完全不考虑**施奈德**和**纽伦贝格尔**的说法："伊壁鸠鲁不认为原子具有质，第欧根尼·拉尔修书中给希罗多德的信第 44 节和第 54 节是以后加进去的。"如果事情真是这样的话，那么怎样才能驳倒卢克莱修、普卢塔克以及所有谈到伊壁鸠鲁的著作家的证据呢？而且，第欧根尼·拉尔修提到原子的质的地方，并不只是两节，而是有十节之多，即第 42、43、44、54、55、56、57、58、59 和 61 节。这些批评家所提出的理由，说"他们不知道如何把原子的质和它的概念结合起来"，是很肤浅的。[21]**斯宾诺莎**说，无知不是论据①。如果每个人都把古代人著作中他所不理解的地方删去，我们很快就会得到一张白板！

由于有了质，原子就获得同它的概念相矛盾的存在，就被设定为**外化了的、与它自己的本质不同的定在**。这个矛盾正是伊壁鸠鲁的主要兴趣所在。因此，在他设定原子有某种特性并由此得出原子的物质

① 参看斯宾诺莎《伦理学》第 1 部分第 36 命题附录。——编者注

本性的结论时，他同时也设定了一些对立的规定，这些规定又在这种特性本身的范围内把它否定了，并且反过来又肯定了原子概念。**因此，他把所有特性都规定成相互矛盾的**。相反，德谟克利特无论在哪里都没有从原子本身来考察特性，也没有把包含在这些特性中的概念和存在之间的矛盾客观化。实际上，德谟克利特的整个兴趣在于，从质同应该由质构成的具体本性的关系来说明质。在他看来，质仅仅是用来说明表现出来的多样性的假设。因此，原子概念同质没有丝毫关系。

为了证明我们的论断，首先必须弄明白在这里显得相互矛盾的材料来源。

《**论哲学家的见解**》一书中说："**伊壁鸠鲁**断言，原子具有三种特性：体积、形状、重力。德谟克利特只承认有两种：体积和形状；伊壁鸠鲁加上了第三种，即重力。"[2]在**欧塞比乌斯**的《福音之准备》里，这段话逐字逐句重复了一遍。[3]

这一段话为**西姆普利齐乌斯**[4]和**斐洛波努斯**[5]**的**证据所证实，据他们说，德谟克利特只认为原子有体积和形状的差别。**亚里士多德**的看法正相反，在他的《论产生和消灭》一书第1卷里，他认为德谟克利特的原子具有不同的重量。[6]在另一个地方（《天论》第1卷里），**亚里士多德**又使德谟克利特是否认为原子具有重力这一问题成为悬案，因为他说："如果一切物体都有重力，那么就没有一个物体会是绝对轻的；但是，如果一切物体都是轻的，那么就没有一个物体会是重的。"[7]**李特尔**在他的《古代哲学史》里，以亚里士多德的权威为依据，否定了普卢塔克、欧塞比乌斯、斯托贝的论述[8]；他对西姆普利齐乌斯和斐洛波努斯的证据未予考虑。

我们来看一看，这几个地方是不是真有那么严重的矛盾。在上面

的引文里，亚里士多德并没有专门谈到原子的质。相反，在《形而上学》第7卷里说道："德谟克利特认为原子有三种差别。因为作为基础的物体按质料来说是同样的东西，但是物体或者因外形不同而有形状的差别，或者因转向不同而有位置的差别，或者因相互接触不同而有次序的差别。"(9) 从这一段话里，至少可以立刻得出一个结论。①重力没有作为德谟克利特的原子的一个特性被提到。那分裂了的、彼此在虚空中分散开的物质微粒必定具有特殊的形式，而这些特殊的形式是根据对空间的考察完全外在地得到的。这一结论从亚里士多德的下面一段话中看得更明白："留基伯和他的同事德谟克利特说，充实和虚空都是元素……这二者作为物质，就是一切存在物的根据。有些人认为，有一个唯一的基本实体，其他事物是从这种实体的变化中产生的，同时还把稀薄和稠密看作是一切质的原则，同这些人一样，留基伯和德谟克利特也同样教导说，原子的差别是其他事物的原因，因为作为基础的存在只是由于外形、相互接触和转向不同而有所差别……　例如，A 在形状上与 N 有差别，AN 在次序上与 NA 有差别，Z 在位置上与 N 有差别。"(10)

从这段话可以清楚地看出，德谟克利特只是从现象世界的差别的形成这个角度，而不是从原子本身来考察原子的特性的。此外还可以看出，德谟克利特并没有把重力作为原子的一种本质特性提出来。在他看来，重力是不言而喻的东西，因为一切物体都是有重量的。同样，在他看来，甚至体积也不是基本的质。它是原子在具有外形时即已具备了的一个偶然的规定。只有外形的差别使德谟克利特感兴趣，

---

① 接着马克思删掉了下面这句话："德谟克利特没有提出原子的质同它的概念之间的矛盾。"—— 编者注

因为除了外形的差别以外，形状、位置、次序之中再也不包含任何东西了。由于体积、形状、重力在伊壁鸠鲁那里是被结合在一起的，所以它们是原子本身所具有的差别；而形状、位置、次序是原子对于某种他物所具有的差别。这样一来，我们在德谟克利特那里只看见一些用来解释现象世界的纯粹假设的规定，而伊壁鸠鲁则向我们说明了从原则本身得出来的结论。因此，我们要逐个地分别考察他对原子特性的规定。

第一，原子有**体积**。(11)另一方面，体积也被否定了。也就是说，原子并不具有**随便任何**体积(12)，而是认为原子之间只有**一些**体积上的变化。(13)应该说只否定原子的大，而承认原子的小(14)，但并不是最小限度，因为最小限度是一个纯粹的空间规定，而是表现矛盾的无限小。(15)因此，**罗西尼**在他为伊壁鸠鲁《残篇》所作的注释里把一段话译错了，完全忽视了另外的一面，他说：

> "但是，伊壁鸠鲁认定那些小得难以置信的原子是如此细微，根据拉尔修第10卷第44节提供的证据，伊壁鸠鲁说过，原子没有体积。"(16)

我现在不愿意去考虑**欧塞比乌斯**的说法，照他说，伊壁鸠鲁最先认为原子是无限小的(17)，而德谟克利特却承认有最大的原子，——按**斯托贝**的说法，甚至像世界那么大。(18)

一方面，这种说法同**亚里士多德**的证据相矛盾(19)，另一方面，欧塞比乌斯，或者不如说他所引证的亚历山大里亚的主教**迪奥尼修斯**，是自相矛盾的；因为在同一本书里宣称，德谟克利特承认不可分割的、用理性可以直观的物体是自然界的本原。(20)有一点是清楚的：德谟克利特并没有意识到这种矛盾，它没有引起他的注意，而这个矛盾却是伊壁鸠鲁的主要兴趣所在。

伊壁鸠鲁的原子的**第二种**特性是**形状**。(21)不过，这一规定也同原子概念相矛盾，并且必须设定它的对立面。抽象的个别性就是抽象的自身等同，因而是没有形状的。因此，原子形状的差别固然是无法确定的(22)，但是它们也不是绝对无限的(23)。相反，使原子互相区别开来的形状的数量是确定的和有限的(24)。由此自然而然就会得出结论说，不同的形状没有原子那么多(25)，然而，德谟克利特却认为形状有无限多(26)。如果每个原子都有一个特殊的形状，那么，就必定会有无限大的原子(27)，因为原子会有无限的差别，不同于其他一切原子的差别，像莱布尼茨的单子一样。因此，莱布尼茨关于天地间没有两个相同的东西的说法，就被颠倒过来了；天地间有无限多个具有同一形状的原子(28)，这样一来，形状的规定显然又被否定了，因为一个形状如果不再与他物相区别，就不是形状了。[①]

最后，极其重要的是，伊壁鸠鲁提出**重力**作为**第三种**质(29)，因为在重心里物质具有构成原子主要规定之一的观念上的个别性。所以，原子一旦被转移到表象的领域内，它们必定具有重力。

但是，重力也直接同原子概念相矛盾，因为重力是作为处于物质自身之外的观念上的点的物质个别性。然而，原子本身就是这种个别性，它像重心一样，被想象为个别的存在。因此在伊壁鸠鲁看来，重力只是作为**不同的重量**而存在，而原子本身是**实体性的重心**，就像天体那样。如果把这一点应用到具体东西上面，那自然而然就会得出老**布鲁克尔**认为是非常惊人的(30)、**卢克莱修**要我们相信的结论(31)：地球

---

① 接着马克思删掉了下面这段话："因此，伊壁鸠鲁在这里也把矛盾客观化，而德谟克利特只坚持物质的方面，再也不让人在其他规定中看到从原则得出的结论。"—— 编者注

没有一切事物所趋向的中心，也不存在住在相对的两个半球上的对蹠者。其次，既然只有和他物有区别的、因而外化了的并且具有特性的原子才有重力，那么不言而喻，如果不把原子设想为互相不同的众多原子，而只就其对虚空的关系来设想原子，重量的规定就消失了，因此，不管原子在质量和形状上如何不同，它们都以同样的速度在虚空的空间中运动。(32)因此，伊壁鸠鲁也只在排斥和因排斥而产生的组合方面应用重力，这就使得他有理由①断言，只是原子的聚集，而不是原子本身才有重力。(33)

伽桑狄就称赞伊壁鸠鲁，说他仅仅由于受理性的引导，就预见到了经验，按照经验，一切物体尽管重量和质量大不相同，当它们从上往下坠落的时候，速度却是一样的。(34)②

所以，对原子的特性的考察得出的结果同对偏斜的考察得出的结果是一样的，即伊壁鸠鲁把原子概念中本质和存在的矛盾客观化了，因而提供了原子论科学，而在德谟克利特那里，原则本身却没有得到实现，只是坚持了物质的方面，并提出了一些经验所需要的假设。

---

① 接着马克思删掉了“把重力看作排斥的原因并”。—— 编者注

② 接着马克思删掉了下面这句话：“对这一称赞，我们加上了根据伊壁鸠鲁的原则作出的说明。”—— 编者注

第　三　章

不可分的本原和不可分的元素①

绍巴赫在上面已提到过的他关于伊壁鸠鲁的天文学概念的论文中说：

“伊壁鸠鲁和亚里士多德一起把本原（不可分的本原，第欧根尼·拉尔修，第10卷第41节）和元素（不可分的元素，第欧根尼·拉尔修，第10卷第86节）加以区别，前者是通过理智可以认识的原子，它们不占有任何空间。(1)它们被称为原子，并非因为它们是最小的物体，而是因为它们在空间里不能被分割，按照这种看法应该认为，伊壁鸠鲁没有赋予原子以任何与空间有关的特性。(2)但是，他在给希罗多德的信中（第欧根尼·拉尔修，第10卷第44、54节），不仅赋予原子以重力，而且还赋予它以体积和形状……　因此，我把这些原子算作第二类，它们是从前一种原子中产生的，但又被看作物体的基本粒子。”(3)

让我们更仔细地研究一下**绍巴赫**从第欧根尼·拉尔修的书［第10卷第86节］中引证的一段话。这段话说：“例如，认为宇宙是物体和不可触摸的本质，或者认为存在着不可分的元素，以及其他诸如此类的观点。”这里伊壁鸠鲁是在教导皮托克勒斯，他写信给他说，天象学说不同于其他一切物理学说，例如，认为一切都是物体和虚空，认为存在着不可分的基质的学说。很显然，这里没有任何理由认为所谈

① 这个标题马克思是用希腊文写的。——编者注

到的是第二类的原子。①也许“宇宙是物体和不可触摸的本质”和“存在着不可分的元素”这两个说法的不同，造成了“物体”和“不可分的元素”之间的差别，在这种情况下，“物体”也许就意味着与“不可分的元素”相对立的第一种原子。但这是完全不可设想的。“物体”是指与**虚空**相对立的**有形体的东西**，所以虚空又叫作“无形体的东西”。[5]因此，在“物体”这一概念里既包括原子又包括复合的物体。例如，在给希罗多德的信中说道：“宇宙是物体……如果没有我们称之为虚空、空间和不可触摸的本质的东西的话……　在物体中，有一些是复合体，另外一些则是构成这些复合体的东西。而这些东西是不可分的和不可改变的……　因此，本原必然是不可分的有形体的实体。”[6]可见，在上述这段话中，伊壁鸠鲁谈的首先是与**虚空**不同的一般**有形体的东西**，其次是特殊有形体的东西，即原子。②

绍巴赫引证亚里士多德的话也不能证明任何东西。斯多亚派所特别强调的“本原”和“元素”之间的差别[7]，诚然在亚里士多德那里也可以找到[8]，但是，亚里士多德也承认两种说法是等同的。[9]他甚至明确地说，“元素”主要是指原子。[10]留基伯和德谟克利特也同样称充实和虚空为“元素”。[11]

在卢克莱修那里，在第欧根尼·拉尔修书中所载伊壁鸠鲁的书

---

① 接着马克思删掉了下面这句话：“如果从‘这一切都没有本原，因为原子就是原因’[4]这句话，人们得出结论说，伊壁鸠鲁认为有**第三类**原子——‘作为原因的原子’，那么，这种结论既可以说是正确的，也可以说是错误的。”——编者注

② 接着马克思删掉了下面这句话：“在这里不可分的元素除了作为不可分的物体之外别无任何意义，最后一段引文中在谈到这些不可分的物体时说，它们就是本原。”——编者注

信里，在普卢塔克的《科洛特》里[12]，在塞克斯都·恩披里柯那里[13]，都认为原子本身具有特性，因而这些特性也就被规定为自己扬弃自己。

但是，如果说只有靠理性才能感知的物体具有空间的质，可以被当作二律背反的话，那么说空间的质本身只有靠理智才能被感知，就将是一个更大得多的二律背反。[14]

最后，**绍巴赫**引用斯托贝的下面一段话来进一步论证他的见解："伊壁鸠鲁说，……原初的东西（即物体）是简单的；而由它们所组成的复合体全都具有重力。"对斯托贝的这段话，其实还可以加上另外几段话，其中"不可分的元素"是作为一种特殊的原子而被提到：（普卢塔克）《论哲学家的见解》第1卷第246和249页和斯托贝《自然的牧歌》第1卷第5页。[15]此外，在这几段话里根本没有肯定地说，原始的原子没有体积、形状和重力。相反，只是提到重力是区别"不可分的本原"与"不可分的元素"的标志。但是，我们在前一章已经说过，重力只是在原子的排斥和由排斥而产生的聚集方面才得到应用。

臆想出"不可分的元素"也并没有得到什么结果。要从"不可分的本原"过渡到"不可分的元素"，就同想直接赋予它们以特性一样，是困难的。但是，我并不绝对否认这种区别。我只是否认存在着两种不同的、固定不变的原子罢了。确切地说，它们是同一种原子的不同规定。

在说明这个差别以前，我还要提醒大家注意伊壁鸠鲁的一种手法，即他喜欢把一个概念的不同的规定看作不同的独立的存在。正如原子是他的原则一样，他的认识方式本身也是原子论的。在他那里，发展的每一环节立即就悄悄地转变成固定的、仿佛被虚空的空间从与整体的联系中分离开来的现实。每个规定都采取了孤立的个别性

的形式。

这种手法从下面一个例子来看就清楚了。

无限，τὸ ἄπειρον，或者像西塞罗译作的 infinitio，有时被伊壁鸠鲁用来当作一种特殊的自然。而正是在“元素”被规定为固定的、作为基础的实体的地方，我们也发现，“无限”也变成一种独立存在的东西了。(16)

但是，无限，按照伊壁鸠鲁自己的规定，既不是一种特殊的实体，也不是存在于原子和虚空之外的某种东西，相反，无限是虚空的偶然的规定。因此，我们发现“无限”有三种意义。

首先，在伊壁鸠鲁看来，“无限”表示原子和虚空共同具有的一种质。在这个意义上它表示宇宙的无限性，宇宙之所以无限，是由于原子无限多，由于虚空无限大。(17)

其次，无限性是指原子的众多，所以，与虚空相对立的不是一个原子，而是无限多的原子。(18)

最后，如果我们可以从德谟克利特的学说来推断伊壁鸠鲁的话，则“无限”又恰恰意味着它的对立面，即与在自身中被规定的和为它自己所限定的原子相对立的无边无际的虚空。(19)

在所有这些意义——而它们是原子论中唯一的甚至是唯一可能有的意义——中，无限只不过是原子和虚空的一个规定。然而它却被独立化为一个特殊的存在，甚至被作为特殊的自然而与那些原则并列，它表现着那些原则的规定性。①

因此，也许是伊壁鸠鲁自己把原子变成“元素”这样一个规定确定为一种独立的、原始的原子，但是，根据历史上较可靠的材料来推

① 接着马克思删掉了一句话：“这个例子是有说服力的。”——编者注

断，情况并不是这样；或者也许，在我们看来更有可能的是，伊壁鸠鲁的学生梅特罗多罗斯[22]最先把不同的规定变成了不同的存在[(20)]，无论在上述哪一种情况下，我们都必须把个别环节的独立化归因于原子论意识的主观方法。由于人们赋予不同的规定以不同存在的形式，因而人们没有理解它们的差别。

在德谟克利特看来，原子仅仅具有一种"元素"，一种物质基质的意义。把作为"本原"即原则的原子同作为"元素"即基础的原子区别开来，这是伊壁鸠鲁的贡献。这种区别的重要性在下面就可以看清楚。

原子概念中所包含的存在与本质、物质与形式之间的矛盾，表现在单个的原子本身内，因为单个的原子具有了质。由于有了质，原子就同它的概念相背离，但同时又在它自己的结构中获得完成。于是，从具有质的原子的排斥及其与排斥相联系的聚集中，就产生出现象世界。

在这种从本质世界到现象世界的过渡里，原子概念中的矛盾显然达到自己的最尖锐的实现。因为原子按照它的概念是自然界的绝对的、本质的形式。**这个绝对的形式现在降低为现象世界的绝对的物质、无定形的基质了**。

原子诚然是自然界的实体[(21)]，一切都由这种实体产生，一切也分解为这种实体[(22)]，但是，现象世界的经常不断的毁灭并不会有任何结果。新的现象又在形成，但是作为一种固定的东西的原子本身却始终是基础。[(23)]所以，如果按照原子的纯粹概念来设想原子，它的存在就是虚空的空间，被毁灭了的自然；一旦原子转入了现实界，它就下降为物质的基础，这个物质基础，作为充满多种多样关系的世界的承担者，永远只是以对世界毫不相干的和外在的形式存在。这是一个

必然的结果，因为原子既被假定为抽象个别的和完成的东西，就不能表现为那种多样性所具有的起观念化作用和统摄作用的力量。

抽象的个别性是脱离定在的自由，而不是在定在中的自由。它不能在定在之光中发亮。定在是使得它失掉自己的性质而成为物质的东西的一个元素。因此，原子不会在现象领域显现出来(24)，或者在进入现象领域时会下降为物质的基础。原子作为原子只存在于虚空之中。所以，自然界的死亡就成为自然界的不死的实体，卢克莱修也就有理由高呼：

“会死的生命被不死的死亡夺去了。”①

伊壁鸠鲁和德谟克利特在哲学上的区别在于，伊壁鸠鲁在矛盾极端尖锐的情况下把握矛盾并使之对象化，因而把成为现象基础的、作为“元素”的原子同存在于虚空中的作为“本原”的原子区别开来；而德谟克利特则仅仅将其中的一个环节对象化。也正是这个差别，在本质世界中，在原子和虚空的领域中使伊壁鸠鲁和德谟克利特分手了。但是，因为只有具有质的原子才是完成的原子，因为现象世界只能从完成的并且同自己的概念相背离的原子中产生，所以，伊壁鸠鲁对这一点作了如下的表述：只有那具有质的原子才成为“元素”，或者说，只有“不可分的元素”才具有质。

① 卢克莱修《物性论》第3卷第869行。——编者注

第 四 章
时 间

既然在原子里,物质作为纯粹的与自身的关系没有任何变易性和相对性,那么由此可以直接得出结论,时间必须从原子概念中,从本质世界中排除掉。因为只有从物质中抽掉时间这个因素,物质才是永恒的和独立的。在这一点上,德谟克利特和伊壁鸠鲁也是一致的。但是在规定脱离了原子世界的时间的方式方法上,在把时间归入什么地方的问题上,他们又不同了。

在德谟克利特看来,时间对于体系没有任何意义,没有任何必要性。他解释时间,是为了取消时间。他把时间规定为永恒的东西,是为了像**亚里士多德**[1]和西姆普利齐乌斯[2]所说的,把产生和消灭,即时间性的东西,从原子中排除掉。据他说,时间本身就是一个证据,证明并非一切事物都必定有起源,有开始这一环节的。

必须承认,这里面有一个较为深刻的思想。那具有想象力的、不能理解实体的独立性的理智,提出了实体在时间中生成的问题。不过,它没有看到,当它把实体当成时间性的东西时,它同时也就把时间变成实体性的东西了,从而也就取消了时间概念,因为成为绝对时间的时间就不再是时间性的东西了。

但是另一方面,这种解决办法是不能令人满意的。从本质世界中排除掉的时间,被移置到进行哲学思考的主体的自我意识中,而与世界本身毫不相干了。

伊壁鸠鲁却不是这样。在他看来,从本质世界中排除掉的**时间**,

就成为**现象的绝对形式**。也就是说,时间被规定为偶性的偶性。偶性是一般实体的变化。偶性的偶性是作为自身反映的变化,是作为变换的变换。现象世界的这种纯粹形式就是时间。[3]

组合仅仅是具体自然界的被动形式,时间则是它的主动形式。如果我按照组合的定在来考察组合,那么原子就存在于这种组合的背后,存在于虚空中、想象中,而如果我按照原子概念来考察原子,那么这种组合或者完全不存在,或者仅仅存在于主观表象之中;因为它是这样一种关系,在这种关系中,独立的、自我封闭的、彼此似乎毫不相干的原子之间也同样不发生任何关系。相反,时间,即有限事物的变换,当它被设定为变换时,同样是现实的形式,这种现实的形式把现象同本质分离开来,把现象设定为现象,并且使现象作为现象返回到本质中。组合表示的只是原子的物质性以及由原子产生的自然界的物质性。相反,时间在现象世界中的地位,正如原子概念在本质世界中的地位一样,也就是说,时间是把一切确定的定在加以抽象、消灭并使之返回到自为存在之中。

从这些考察中可以得出如下结论:**第一**,伊壁鸠鲁把物质和形式之间的矛盾看成是现象自然界的性质,于是这个自然界就成了本质自然界即原子的映象。其所以如此,是由于把时间与空间、现象的主动形式与现象的被动形式对立起来了;**第二**,只有在伊壁鸠鲁那里,现象才被理解为现象,即被理解为本质的异化,这种异化本身是在它的现实性中作为这种异化表现出来的。相反,在把组合看成是现象自然界的唯一形式的德谟克利特那里,现象并没有自在地表明它是现象,是一种与本质有区别的东西。因此,如果按照现象的存在来考察现象,那么本质和现象就完全混淆起来了;如果按照现象的概念来考察现象,则本质和现象就完全分开了,因而现象便降低为主观的假

象。组合对于现象的本质基础采取漠不关心的和物质的态度。相反，时间却是永恒地吞噬着现象、并给它打上依赖性和非本质性烙印的本质之火；**最后**，因为在伊壁鸠鲁看来，时间是作为变换的变换，是现象的自身反映，所以，现象自然界就可以正当地被当作客观的，感性知觉就可以正当地被当作具体自然的实在标准，虽然原子这个自然的基础只有靠理性才能观察到。

正因为时间是感性知觉的抽象形式，所以按照伊壁鸠鲁的意识的原子论方式，就产生了把时间规定为自然中的一个特殊存在着的自然的必然性。感性世界的变易性作为变易性，感性世界的变换作为变换，这种形成时间概念的现象的自身反映，都在被意识到的感性里有其单独的存在。**因此，人的感性就是形体化的时间，就是感性世界的存在着的自身反映。**

这可以从**伊壁鸠鲁**对时间概念的规定里直接得出来，也可以十分确定地用个别例证予以证明。在伊壁鸠鲁给希罗多德的信里[4]，时间是这样被规定的：当被感官所感知的物体的偶性被设想为偶性时，就产生了时间。因此，自身反映的感性知觉在这里就是时间的源泉和时间本身。所以，既不能用类比的方法规定时间，也不能用别的事物来表述时间，而是应该把握住直接的明显性本身；因为自身反映的感性知觉就是时间本身，所以不可能超出时间的界限。

另一方面，在**卢克莱修**、**塞克斯都·恩披里柯**和**斯托贝**那里[5]，偶性的偶性，自身反映的变化被规定为时间。因此，偶性在感性知觉中的反映以及偶性的自身反映被设定为同一个东西。

由于时间和感性之间的这种联系，在德谟克利特那里也可以找到的影象，也就获得更加合乎逻辑的地位。

影象是自然物体的形式，这些形式好像一层外壳，从自然物体上

脱落下来，并把自然物体移到现象中来。[6]事物的这些形式不断地从它们中流出，侵入感官，从而使客体得以显现出来。因此，是自然在听的过程中听到它自己，在嗅的过程中嗅到它自己，在看的过程中看见它自己。[7]所以，人的感性是一个媒介，通过这个媒介，犹如通过一个焦点，自然的种种过程得到反映，燃烧起来形成现象之光。

在**德谟克利特**那里，这是首尾不一贯的地方，因为现象只是主观的东西，而在伊壁鸠鲁那里却是一个必然的结果，因为在伊壁鸠鲁那里感性是现象世界的自身反映，是它的形体化的时间。

最后，感性和时间的联系表现在：**事物的时间性和事物对感官的显现，被设定为事物本身的同一个东西**。因为正是由于物体显现在感官面前，它们便消失了。[8]由于影象不断从物体中分离出来并流入感官，由于影象在自身之外，而不是在自身之内有自己的感性作为另一种自然，因此，它们不能从这种分裂状态中回复过来，所以它们便解体并消失了。

因此，正如原子不外是抽象的、个别的自我意识的自然形式一样，感性的自然也只是对象化了的、经验的、个别的自我意识，而这就是感性的自我意识。所以，感官是具体自然中的唯一标准，正如抽象的理性是原子世界中的唯一标准一样。

第 五 章

天 象

德谟克利特的天文学见解，从他那个时代来看，可能是有洞察力的，不过这些见解并不具有哲学的意义。它们既没有超出经验反思的

范围，也没有同原子学说发生较为确定的内在联系。

相反，**伊壁鸠鲁**关于天体和与天体相联系的过程的理论，或者说关于**天象**的理论（他用天象这一名称来总括天体和与天体相联系的过程），不仅与德谟克利特的意见相对立，而且与希腊哲学的意见相对立。对于天体的崇敬，是所有希腊哲学家遵从的一种崇拜。天体系统是现实理性的最初的、朴素的和为自然所规定的存在。希腊人的自我意识在精神领域内也占有同样的地位。它是精神的太阳系。因此，希腊哲学家在天体中崇拜的是他们自己的精神。

阿那克萨哥拉是第一个从物理学上解释天空的人，这样，他就在和苏格拉底不同的意义上使天接近了地。就是这个阿那克萨哥拉，当有人问他为何而生时，他回答说："为了观察太阳、月亮和天空。"[1]而**色诺芬尼**则望着天空说：一就是神[2]。**毕达哥拉斯派、柏拉图、亚里士多德**对天体所抱的宗教态度更是人所共知的。

确实，伊壁鸠鲁反对整个希腊民族的观点。

亚里士多德说，有时看起来是概念证实现象，而现象又证实概念。譬如，人人都有一个关于神的观念并把最高的处所划给神性的东西；无论异邦人还是希腊人，总之，凡是相信神的存在的人，莫不如此，他们显然把不死的东西和不死的东西联系起来了；因为不这样也是不可能的。因此，如果有神性的东西存在——就像它确实存在那样，那么我们关于天体的实体的论断也是正确的。但就人的信念而言，这种论断也是同感性知觉相符合的。因为在整个过去的时代中，根据人们辗转流传的回忆来看，无论整个天体或天体的任何部分看来都没有发生什么变化。就连名称，看来也是古代人流传下来直至今天的，因为他们所指的东西，同我们所说的东西是一回事。因为同样的看法传到我们现在，不是一次，也不是两次，而是无数次。正因为原

初的物体是某种有别于土和火、空气和水的东西，他们就把最高的地方称为“以太”（由 θεῖν ἀεὶ①一词而来），并且给了它一个别名叫作“永恒的时间”(3)。但是，古代人把天和最高的地方划给神，因为唯有天是不死的。而现在的学说也证明，天是不可毁灭的、没有起始的、不遭受生灭世界的一切灾祸的。这样一来，我们的概念就同时符合关于神的预言。(4)至于说天只有一个，这是显然的。认为天体即是众神，而神性的东西包围着整个自然界的看法，是从祖先和古代人那里流传下来并以神话的形式在后人中间保存下来的。其余的东西则是为了引起群众的信仰，当作有利于法律和生活的东西而被披上神话的外衣添加进去的。因为群众把众神说成近似于人，近似于一些别的生物，从而虚构出许多与此有关和类似的东西。如果有人抛开其余的东西，只坚持原初的东西，即认为原初的实体是众神这一信仰，那么他必定会认为这是神的启示，并且认为，正如曾经发生过的那样，在各种各样的艺术和哲学被创造出来，随后又消失了以后，上述这些意见却像古董一样，流传到现在。(5)

与此相反，**伊壁鸠鲁**说：

除了这一切之外，还应当考虑到，人的心灵的最大迷乱起源于人们把天体看作是有福祉的和不可毁灭的，他们具有同这些天体相对立的愿望和行为，而且他们还由于神话而产生怀疑。(6)至于说到天象，应当认为，运动、位置、亏蚀、升起、降落以及诸如此类现象的发生，不是因为有一个享有一切福祉和不可毁灭的存在物在支配它们、安排它们——或已经安排好它们。因为行动与福祉不相一致，行动的发生大半与软弱、恐惧和需要有关。同样也不应当认为，有一些享有

① 永恒地流。——编者注

福祉的类似火的物体，能够任意地作出这些运动。如果人们不同意这种看法，那么这种矛盾本身就会引起心灵的最大迷乱。(7)

因此，如果说**亚里士多德**责备古代人，说他们认为天还需要阿特拉斯做它的支柱(8)，这个阿特拉斯

> "站在遥远的西方，
> 用双肩支撑着天和地的柱石"
> （埃斯库罗斯《被锁链锁住的普罗米修斯》第 348 行及以下各行）①，

那么与此相反，伊壁鸠鲁则责备那些认为人需要天的人；并且他认为支撑着天的那个阿特拉斯本身就是人的愚昧和迷信造成的。愚昧和迷信也就是狄坦神族。

伊壁鸠鲁给皮托克勒斯的整封信，除了最后一节外，讲的都是天体理论。最后一节包含着一些伦理方面的格言。把一些道德准则附在关于天象的学说后面是适当的。这一学说对伊壁鸠鲁说来是有关良心的事。因此，我们的考察将主要依据给皮托克勒斯的这封信。我们将摘录他给希罗多德的信作为补充，伊壁鸠鲁本人在给皮托克勒斯的信中也援引了这封信。(9)

第一，不要认为，对天象的认识，无论就整体而言或就个别部分而言，除了和研究其余的自然科学一样能够获得心灵的宁静 16 和坚定的信心之外，还能达到别的目的。(10)我们的生活需要的不是玄想和空洞的假设，而是我们能够过没有迷乱的生活。正如自然哲学的任务一般是研究最主要的事物的原因一样，认识天象时的幸福感也是建立在这个基础上的。关于星辰的升起和降落、星辰的位置和亏蚀的

① 这段引文马克思是用希腊文写的，以代替被他删去的拉丁文译文。—— 编者注

理论本身，并不包含有关幸福的特殊根据；不过，恐惧却支配着那些看见这些现象但不认识它们的性质及其主要原因的人。[11] 直到今天，关于天象的理论据说对其他科学所拥有的**优越地位**才被否定了，这一理论才被置于和其他科学同等的地位。

但是，关于天象的理论不仅同伦理学的方法，而且同其余的物理学问题的方法**也有着特殊的区别**，例如存在着不可分的元素等等，这里只有一个唯一的解释与现象相符合。而天象却不会发生这种情况。[12] 它们的产生不能归结于一个简单的原因，它们有一个以上的、同现象相符合的本质范畴。因为对自然哲学的研究不应依据空洞的公理和规律。[13] 人们常常反复说，对天象的解释不应是简单的、绝对的，而应是多种多样的。这适用于日月的升起和降落[14]，月亮的盈亏[15]，月中人的映象[16]，昼夜长短的变化[17]，以及其他天象。

这一切到底应如何解释呢？

任何解释都可以接受。只是神话必须加以排除。但是，只有当人们通过追寻现象，从现象出发进而推断出不可见的东西时，神话才会被排除。[18] 必须紧紧抓住现象，抓住感性知觉。因此，必须应用类比。这样就可以对天象以及其他经常发生并使其他人特别感到震惊的事物的根据作出说明，从而消除恐惧，使自己从恐惧中解放出来。[19]

这大量的解释、众多的可能性不仅要使意识平静下来，消除引起恐惧的原因，而且同时还要否定天体本身中的统一性，即与自身同一的和绝对的规律。各个天体可以时而这样时而那样地运行。这种没有规律的可能性就是它们的现实性的特性。在天体中一切都不是固定的、不变的。[20] **解释的多样性同时就会取消客体的统一性**。

所以，**亚里士多德**同其他希腊哲学家是一致的，他也认为天体是永恒的和不朽的，因为它们是永远按照同一方式运行的；亚里士多德甚至认为，它们具有特殊的、更高的、不受重力约束的元素，而**伊壁鸠鲁**与他直接对立，断言情况正好相反。他认为，关于天象的理论与其他一切物理学说的特殊区别在于：在天象中一切都是以多种多样的和没有秩序的方式发生的；在天象中一切都必须用多种多样的、数量不确定的许多理由来解释。伊壁鸠鲁愤怒地、措辞激烈地驳斥对立的意见说，那些坚持一种解释方式而排斥其他一切解释方式的人，那些在天象中只承认统一的、因而是永恒的和神性的东西的人，正在陷入虚妄的解说和占星术士的毫无创见的戏法之中；他们越出了自然科学的界限而投身于神话的怀抱；他们企图完成不可能完成的事情，为毫无意义的东西而枉费精力，他们甚至不知道，心灵的宁静本身在哪里会遭到危险。他们的空谈应该受到蔑视。[21]必须屏弃这样一种成见：认为只要对那些对象的研究的目的仅仅在于使我们得到心灵的宁静和幸福，这种研究似乎就是不够彻底、不够精细的。[22]相反，绝对的准则是：一切扰乱心灵的宁静、引起危险的东西，不可能属于不可毁灭的和永恒的自然。意识必须明白，这是一条绝对的规律。[23]

于是，伊壁鸠鲁得出结论说：**因为天体的永恒性会扰乱自我意识的心灵的宁静，一个必然的、不可避免的结论就是，它们并不是永恒的。**

伊壁鸠鲁的这种独特的见解究竟应该如何去理解呢？

所有论述伊壁鸠鲁哲学的作者，都把这一学说说成是同其他一切物理学，同原子学说不相容的。反对斯多亚派、反对迷信、反对占星术的斗争就被当成了充分的根据。

我们也曾看到，伊壁鸠鲁本人也把在关于天象的理论中运用的

方法同其他物理学的方法区别开来。但是，他的原则的哪一条规定中存在着这种区别的必然性呢？他怎么会产生这种想法呢？

要知道，他不仅同占星术进行斗争，而且也同天文学本身，同天体系统中的永恒规律和理性进行斗争。最后，伊壁鸠鲁同斯多亚派的对立并不能说明什么问题。当天体被说成是原子的偶然复合，天体中发生的过程被说成是这些原子的偶然运动时，斯多亚派的迷信和他们的整个观点就已经被驳倒了。天体的永恒本性因此就被否定了——德谟克利特只限于从上述前提中得出这样一个结论。[24]而且连天体的定在本身也因而取消了。[25]因此，原子论者就不需要新的方法了。

这还不是全部困难所在。这里产生了一个更加难于理解的二律背反。

原子是具有独立性、个别性形式的物质，好像是想象中的重力。但是，重力的最高现实性就是天体。在天体中一切构成原子发展的二律背反——形式和物质之间、概念和存在之间的二律背反都解决了；在天体中一切必要的规定都实现了。天体是永恒的和不变的；它们的重心是在它们自身之内，而不在它们自身之外；它们的唯一行动就是运动，被虚空的空间分隔开的各个天体偏离直线，形成一个排斥和吸引的体系，在这个体系中，它们同样保持着自己的独立性，并且最后从它们自身中产生出时间，作为它们显现的形式。**因此，天体就是成为现实的原子**。在天体里，物质把个别性纳入它自身之中。因此，在这里伊壁鸠鲁必定会看见他的原则的最高存在，看见他的体系的最高峰和终结点。他声称，他假定有原子存在，是为了给自然奠定不朽的基础。他声称，对他来说重要的是物质的实体性的个别性。但是，只要他发现天体是他的自然的实在性（因为他除了机械的自然外不

承认任何别的自然),即独立的、不可毁灭的物质,而天体的永恒性和不变性又是为群众的信仰、哲学的判断、感官的见证所证明了的,那么,他的唯一的意图,就是要使天体降到地上的非永恒性中来,他就要激烈地反对那些崇拜自身中包含着个别性因素的独立的自然的人。这就是他最大的矛盾。

因此,伊壁鸠鲁感觉到,他以前的范畴在这里崩溃了,他的理论的方法①正在变成另一种方法。而他感觉到这一点并有意识地说出这一点,这正是他的体系所达到的**最深刻的认识**,最透彻的结论。

我们已经看到了,整个伊壁鸠鲁的自然哲学是如何贯穿着本质和存在、形式和物质的矛盾。**但是,在天体中这个矛盾消除了**,这些互相争斗的环节和解了。在天体系统里,物质把形式纳入自身之中,把个别性包括在自身之内,因而获得它的独立性。**但是,在达到这一点后,它也就不再是对抽象自我意识的肯定**。在原子世界里,就像在现象世界里一样,形式同物质进行斗争;一个规定取消另一个规定,正是**在这种矛盾中,抽象的、个别的自我意识感觉到它的本性对象化了**。那在物质的形态下同抽象的物质作斗争的抽象形式,就是**自我意识本身**。但是现在,物质已经同形式和解并成为独立的东西,个别的自我意识便从它的蛹化中脱身而出,宣称它自己是真实的原则,并敌视那已经独立的自然。

另一方面,这一点可以这样来表达:由于物质把个别性、形式纳入它自身之中,像在天体中的情况那样,**物质就不再是抽象的个别性了。它成为具体的个别性、普遍性了**。因此,在天象中朝着抽象的、个别的自我意识闪闪发光的,就是它的具有了物质形式的否定,就是变

① 马克思作了修改,原来是:“他的方法的理论”。——编者注

成了存在和自然的普遍的东西。所以,自我意识把天象看作它的死敌。于是,自我意识就像伊壁鸠鲁所做的那样,将人们的一切恐惧和迷乱都归咎于天象。因为恐惧,抽象的个别的东西的消亡,正是普遍的东西。因此,在这里伊壁鸠鲁的真实原则,抽象的、个别的自我意识,已经不再隐蔽了。它从它的隐蔽处走出来,摆脱了物质的外壳,力求通过按照抽象的可能性所作的解释,来消灭那已经独立的自然的现实性,—— 所谓抽象的可能性是说,可能的东西也可能以别的方式出现;也可能出现可能的东西的对立面。因此,他反对那些简单地,即用一种特定的方式来解释天体的人;因为一是必然的和在自身内独立的东西。

所以,只要作为原子和现象的自然表示的是个别的自我意识和它的矛盾,自我意识的主观性就只能以物质自身的形式出现;相反,当主观性成为独立的东西时,自我意识就在自身中反映自身,以它特有的形态作为独立的形式同物质相对立。

从一开始就可以说,在伊壁鸠鲁的原则将得到实现的地方,这个原则对他说来就不再具有现实性了。因为如果个别的自我意识事实上从属于自然界的规定性,或者自然界事实上从属于自我意识的规定性,那么个别的自我意识的规定性,即它的存在,便会停止,因为只有普遍的东西在它与自身自由地区别开来时,才能同时实现它的肯定。

因此,在关于天象的理论中表现了伊壁鸠鲁自然哲学的灵魂。凡是消灭个别的自我意识的心灵的宁静的东西,都不是永恒的。天体扰乱自我意识的心灵的宁静,扰乱它与自身的同一,因为天体是存在着的普遍性,因为在天体中自然已经独立了。

因此,伊壁鸠鲁哲学的原则不是**阿尔谢斯特拉图斯的美食学**,像

克里西普斯所认为的那样[26]，而是自我意识的绝对性和自由，尽管这个自我意识只是在个别性的形式上来理解的。

如果抽象的、个别的自我意识被设定为绝对的原则，那么，由于在事物本身的本性中占统治地位的不是个别性，一切真正的和现实的科学当然就被取消了。可是，一切对于人的意识来说是超验的东西，因而属于想象的理智的东西，也就全都破灭了。相反，如果把那只在抽象的普遍性的形式下表现其自身的自我意识提升为绝对的原则，那么这就会为迷信的和不自由的神秘主义大开方便之门。关于这种情况的历史证明，可以在斯多亚派哲学中找到。抽象的普遍的自我意识本身具有一种在事物自身中肯定自己的欲望，而这种自我意识要在事物中得到肯定，就只有同时否定事物。

因此，伊壁鸠鲁是最伟大的希腊启蒙思想家，他是无愧于卢克莱修的称颂的[27]：

> 人们眼看尘世的生灵含垢忍辱，
> 在宗教的重压下备受煎熬，
> 而宗教却在天际昂然露出头来，
> 凶相毕露地威逼着人类，
> 这时，有一个希腊人敢于率先抬起凡人的目光
> 面对强暴，奋力抗争，
> 无论是神的传说，还是天上的闪电和滚滚雷鸣，
> 什么都不能使他畏惧……
> …………
> 如今仿佛得到报应，宗教已被彻底战胜，跪倒在我们脚下，
> 而我们，我们则被胜利高举入云。

我们在概论部分[①]的结尾所提出来的关于德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别，在自然界的所有领域都得到了进一步的发展和证实。因此，在**伊壁鸠鲁**那里，包含种种矛盾的**原子论作为自我意识的自然科学**业已实现和完成，有了最后的结论，而这种具有抽象的个别性形式的自我意识对其自身来说是绝对的原则，是原子论的取消和普遍的东西的有意识的对立物。相反，对德谟克利特来说，**原子**只是**一般的、经验的自然研究的普遍的客观的表现**。因此，对他说来，原子仍然是纯粹的和抽象的范畴，是一种假设，这种假设是经验的结果，而不是经验的推动原则；所以，这种假设也仍然没有得到实现，正如现实的自然研究并没有进一步受到它的规定那样。

① 指本文第一部分。—— 编者注

[附　　注][23]

第 一 部 分

德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的一般差别

二、对德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学的关系的判断

(1)第欧根尼·拉尔修,第10卷第4节:“但是,斯多亚派的波西多尼乌斯及其学派以及尼古拉和索蒂昂也[诽谤他说],……他〈伊壁鸠鲁〉把德谟克利特关于原子的学说和亚里斯提卜关于快乐的学说冒充为他自己的学说。”

(2)西塞罗《论神之本性》第1卷第26章[第73节]:“在伊壁鸠鲁的物理学中究竟有什么东西不是来源于德谟克利特呢?他[伊壁鸠鲁]诚然**改变了**一些地方,……但大部分是重复德谟克利特的话。”

(3)西塞罗《论最高的善和恶》第1卷第6章[第21节]:“这就是说,凡是他[伊壁鸠鲁]修改了的地方,他都损害了原意;而他所赞同的学说完全是属于德谟克利特的。”

同上,[第17、18节]“……在他特别夸耀的物理学中,他**首先是一个地道的门外汉**,他遵循德谟克利特的学说,很少加以改变,而在他想加以改进的地方,我认为,他都**损害了**原意……在他赞同德谟克利特的地方,他通常都没有弄错。”

(4)普卢塔克《科洛特》[《驳科洛特》](克西兰德出版社版)第1108页:"莱昂泰乌斯……说,伊壁鸠鲁很尊敬德谟克利特,因为德谟克利特更早获得了正确的知识……因为德谟克利特更早触及了自然界的本原。"参看同上,第1111页。

(5)普卢塔克《论哲学家的见解》陶赫尼茨出版社版第5卷第235页:"伊壁鸠鲁,奈奥克勒斯的儿子,雅典人,在哲学上追随德谟克利特。"

(6)普卢塔克《科洛特》第1111、1112、1114、1115、1117、1119和1120页及以下各页。

(7)亚历山大里亚的克莱门斯《地毯集》(科隆版)第6卷第629页:"但是,伊壁鸠鲁也从德谟克利特那里剽窃了他的一些最重要的原则……"。

(8)同上,第295页:"'你们要小心,免得有人以哲学,以虚伪的妄言,按照人的传授,依据世俗的原理,而不是依据基督,把你们勾引了去'①。保罗这里所谴责的不是一切哲学,而是他在《使徒行传》②中也曾提到的伊壁鸠鲁哲学——因为这种哲学鄙弃天意——以及其他一切推崇自然力,不把创世的原因放在自然力之上,并且根本不提造物主的哲学。"

(9)塞克斯都·恩披里柯《驳数理学家》(日内瓦版)[第54页]:"可以向伊壁鸠鲁证明,他的最优秀的原理是从诗人们那里剽窃来的。因为,正像我们所看见的那样,他的关于消除一切引起痛苦的东西是快乐感的量的界限这一原理,就是从一行诗中抄来的:

'后来止住了渴,消除了饿。'③

而关于死对于我们来说没有什么的说法,是厄皮卡尔摩斯提示给他的,后者曾说:

'死亡或变成死人,在我看来是无所谓的……'

同样,他关于死人没有感觉的说法,也是从荷马那里剽窃来的,后者曾说:

'他勃然大怒,污辱了没有感觉的泥土。'④"

(10)《莱布尼茨给德梅佐的信,包含着对说明的[一些]注释等等》[1768年日内瓦版]第2卷第66页,出版人杜唐。

---

① 《新约全书·哥罗西书》第2章第8节。——编者注

② 《新约全书·使徒行传》第17章第18节。——编者注

③ 荷马《伊利亚特》第1章第469行诗。——编者注

④ 同上,第24章第54行诗。——编者注

(11)普卢塔克《科洛特》第1111页:“因此,应当责备德谟克利特的,决不是他根据他的原则作出了结论,而是他提出了会得出这些结论的原则……如果〔对结论的〕反驳是这样的话;那么他〈伊壁鸠鲁〉不是就承认,他所做的就是他已经习惯了的事吗?因为他在鄙视天意的同时,又说他允许对神的信仰存在;他寻求友谊是为了快乐,但是,他愿意为了朋友而忍受最大的痛苦;最后,他承认宇宙是无限的,然而不取消上下之分。”

三、把德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学等同起来所产生的困难

(1)亚里士多德《论灵魂》第1卷第8页(根据特伦德伦堡的版本):“他〈即德谟克利特〉认为灵魂和理性完全是同一个东西,因为在他看来,现象是真实的东西。”

(2)亚里士多德《形而上学》第4卷第5章:“因此,德谟克利特断言,或者没有东西是真实的,或者真实的东西对我们是隐蔽的。但是,由于人们把感性知觉看作是思维着的理性,而感性知觉又被认为是〔物体的〕一种变化,人们就说,感性知觉所提供的现象,必然是真实的。由于这个原因,恩培多克勒、德谟克利特以及几乎所有其他的哲学家都成了这些观点的俘虏。”

不过,在《形而上学》的这个地方又说了与此相矛盾的话。

(3)第欧根尼·拉尔修,第9卷第72节:“然而,根据他们的意见,甚至连色诺芬尼、埃利亚的芝诺以及德谟克利特,也都是怀疑主义者,德谟克利特……还说:‘实际上,我们什么也不知道,因为真理隐藏在深渊里’。”

(4)参看李特尔《古代哲学史》第1部分第759页及以下各页。

(5)第欧根尼·拉尔修,第9卷第44节:“他〈即德谟克利特〉持有下述意见:宇宙的本原是原子和虚空;其余的一切只不过是人的意见、假象。”

(6)第欧根尼·拉尔修,第9卷第72节:“但是,德谟克利特〔是一个怀疑主义者〕,因为当他说‘只有按照意见才有冷,只有按照意见才有热,而实际上只有原子和虚空’时,他否认了质。”

(7)西姆普利齐乌斯《亚里士多德注释》(布兰迪斯汇编)第488页:“然而,他〈即德谟克利特〉实际上不认为,从它们〔即原子〕中会产生出一种像通常那样形成的单一的实体。因为在他看来,认为两个或者两个以上的事物某个时候会

变成一个事物，这种看法完全是愚蠢的。”

同上，第 514 页：“他们〈即德谟克利特和留基伯〉说，因此［即因为原初物体具有不可分的性质］，一不能产生多，……多也不能产生真正持续的一，但是，任何一看起来都好像是由于原子的结合而产生的。”

(8)普卢塔克《科洛特》第 1111 页：“原子被他〈即德谟克利特〉称为观念。”

(9)参看亚里士多德，同上。

(10)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 121 节：“他〈即哲人〉将提出明确的学说，而不会保持怀疑的态度。”

(11)普卢塔克《科洛特》第 1117 页：“因为伊壁鸠鲁有一个学说认为，‘除哲人之外，任何人都不能对某一事物深信不疑’。”

(12)西塞罗《论神之本性》第 1 卷第 25 章：“他〈即伊壁鸠鲁〉说过，一切感官都是真实东西的报道者。”

参看西塞罗《论最高的善和恶》第 1 卷第 7 章［第 22 节］。

(普卢塔克)《论哲学家的见解》第 4 卷第 287 页：“照伊壁鸠鲁看来，一切感性知觉和一切表象都是真实的。”

(13)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 31 节：“因此，伊壁鸠鲁在自己的《准则》中说，感性知觉、预想[24]和感觉都是真理的标准；……因为没有什么东西能够驳倒它［即感性知觉］。”第 32 节：“一种感性知觉不能驳倒另一种同类的感性知觉，因为它们有相同的效用，也不能驳倒另一种不同类的感性知觉，因为它们并不是对同一个客体作出判断。因此，任何一种感性知觉都不能驳倒另一种感性知觉；因为我们要以一切感性知觉为依据。思维也不能驳倒感性知觉，因为全部思维都依赖于感性知觉。”

(14)普卢塔克《科洛特》第 1110—1111 页：“他［即科洛特］说，德谟克利特断言只有按照意见才有颜色，只有按照意见才有甜味，只有按照意见才有［每一个］具体的事物，［而实际上只有虚空和］原子，这种论断是同感性知觉［相矛盾］的……　这种论证我没有什么可反对的，但是我必须说，上述论断是同伊壁鸠鲁的学说不可分割地联系在一起的，正如按照他们自己的观点，形状和重力是同原子不可分割地联系在一起的一样。那么，德谟克利特是怎么说的呢？——实体在数量上是无限的，是不可分割的和有差异的，此外也没有质和感觉，它们分散地飞驰于虚空中。当它们彼此接近，或者互相碰撞，或者互相连接的时候，在由此产生的东西中，有的表现为水，有的表现为火，有的表现为植物，有的表现为人；而实际上这一切都是原子，德谟克利特称之为观念，而不是什么别的东

西。因为，据说不可能从无中生出有来，而从［存在的东西］中也不能产生任何东西，因为原子由于其坚实性不会受到外界的影响并且不会发生变化；因此，既不存在必须从无颜色的东西中产生的颜色，也不存在必须从无质的东西中产生的本质或灵魂。因此，应该责备德谟克利特的，决不是他根据他的原则作出了结论，而是他提出了会得出这些结论的原则，……伊壁鸠鲁说，他虽然把同样的原则作为基础，但是他否认只有按照意见才有颜色……和其他的质。”

(15)西塞罗《论最高的善和恶》第1卷第6章：“太阳在德谟克利特看来是很大的，因为他是一个有学问的人，并且是对几何学有了完备知识的人；而太阳在他〈即伊壁鸠鲁〉看来约莫有两英尺大，因为据他判断，太阳就是看起来那么大。”参看普卢塔克《论哲学家的见解》第2卷第265页。

(16)第欧根尼·拉尔修，第9卷第37节：“他〈即德谟克利特〉不仅精通物理学和伦理学，而且精通数学和各个综合性科目13，甚至对艺术和技术领域也十分熟悉。”

(17)参看第欧根尼·拉尔修，［第9卷］第46—［49］节。

(18)欧塞比乌斯《福音之准备》第10卷第472页：“他〈即德谟克利特〉在某个地方自夸地说：‘在我的同时代人中，我游历的地球上的地方最多，考察了最遥远的东西；我到过的地区和国家最多，我听过的有学问的人的讲演也最多；而在勾画几何图形并加以证明方面，没有人超过我，就连埃及的所谓土地测量员也未能超过我。在国外，我总共客居了80年。’他确实到过巴比伦、波斯和埃及，并且曾向埃及人和祭司学习。”

(19)第欧根尼·拉尔修，第9卷第35节：“德米特里在他的著作《同名作家传》中，安提西尼在他的著作《论哲学家的继承》中都叙述说，他〈即德谟克利特〉曾游历埃及并向祭司学习几何学，曾游历波斯，拜访迦勒底人14，并且说他曾到达了红海。有些人还说，他曾在印度会见过裸体智者15，并且到过埃塞俄比亚。”

(20)西塞罗《土斯库兰谈话录》第5卷第39节：“德谟克利特丧失了视力以后，……而且这个人甚至认为，眼睛的视力会妨碍理智的敏锐，当别人常常看不到他们跟前的东西时，他却在观察无限性，不在任何界限面前停步。”

西塞罗《论最高的善和恶》第5卷第7章：“有人说，德谟克利特弄瞎了自己的眼睛，目的在于使他的头脑尽可能少地离开沉思。”

(21)《鲁·安·塞涅卡全集》第2卷，《书信集》［第7封信］第24页(1672年阿姆斯特丹版)：“至今我还经常重提伊壁鸠鲁的话：要得到真正的自由，你就必须为哲学服务。凡是倾心降志地献身于哲学的人，用不着一天天等下去，他立即

就会获得自由，因为服务于哲学本身就是自由。”

(22)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 122 节：“青年人不应该耽误了对哲学的研究，老年人也不应该放弃对哲学的研究。因为谁要使心灵健康，都不会为时尚早或者为时已晚。谁如果说研究哲学的时间尚未到来或者已经过去，那么他就像那个说享受幸福的时间尚未到来或者已经过去的人一样。让老年人和青年人都来研究哲学吧；这样，前者在垂暮之年可以通过欣慰地回忆过去，因拥有财富而永葆青春，后者则因为对未来无所畏惧，既显得年轻，同时又很成熟。”参看亚历山大里亚的克莱门斯，第 4 卷第 501 页。

(23)塞克斯都·恩披里柯《驳数理学家》［第 1 卷］第 1 页：“伊壁鸠鲁的信徒和皮浪的信徒都反对实证科学的代表，但是他们并不是出于同样的动机，伊壁鸠鲁派这样做，是因为他们认为各门实证科学无助于达到智慧的完善。”

(24)塞克斯都·恩披里柯，同上，第 11 页：“尽管伊壁鸠鲁公开对各门实证科学［的代表］抱敌对态度，但仍应把他算作科学的代表。”

同上，第 54 页：“他们……语言文学的轻视者，皮浪和伊壁鸠鲁。”

参看普卢塔克《论信从伊壁鸠鲁不可能有幸福的生活》第 1094 页。

(25)西塞罗《论最高的善和恶》第 1 卷第 21 章：“但是，不是伊壁鸠鲁没有学识，而是那些以为直到老年还要去学习那些连小孩没有学过都觉得可耻的东西的人，才是无知的人。”

(26)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 13 节：“阿波洛多罗斯在他的《纪事录》中说，他〈即伊壁鸠鲁〉是利西凡和普拉克西凡的学生。但是他本人在给欧里迪科斯的信中却否认这一点，并且说他是自学者。”

西塞罗《论神之本性》第 1 卷第 26 章：“他〈即伊壁鸠鲁〉自夸地说，他从未有过任何教师，即使他没有如此吹嘘，我也乐于相信这一点。”

(27)塞涅卡《书信集》第 52 封信第［176—］177 页：“伊壁鸠鲁说，有些人努力寻求真理而无需任何人的帮助；作为这种人当中的一个，他自己为自己开辟了道路。他最称赞这种靠着内在的动力自己独立成名的人。另一些人需要别人的帮助；如果没有别人走在他们前面，他们自己就不能前进，但是他们会热心地跟着别人走。他说，梅特罗多罗斯就属于这类人，这种人也是杰出的，但是第二流的人物。”

(28)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 10 节：“虽然希腊那时经历着最严重的困难，但是他却在那里度过了自己的一生，只有两三次到伊奥尼亚去访友。他的朋友也从各地来看他，并且和他一起住在他的花园里，阿波洛多罗斯也提到过

这件事，这个花园是他花了 80 米纳买来的。”

(29)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 15 节：“据赫尔米普斯转述，当时他［伊壁鸠鲁］坐进注满热水的铜浴盆里，要求喝没有掺兑的酒，一饮而尽。”第 16 节：“接着，他在嘱咐他的朋友要牢记他的学说之后，就逝世了。”

(30)西塞罗《论命运》第 10 章：“伊壁鸠鲁认为，命运的必然性是可以避免的，而德谟克利特则宁肯承认，一切都是通过必然性而产生的。”

西塞罗《论神之本性》第 1 卷第 25 章：“他找到一个避免必然性的办法，而这个办法显然是德谟克利特所没有想到的。”

欧塞比乌斯《福音之准备》第 1 卷第 23 页及以下各页：“阿布德拉的德谟克利特说：……所有的一切，不论过去的、现在的或将来的，自古以来就完全是由必然性所预先规定的。”

(31)亚里士多德《论动物的起源》第 5 章第 8 节：“德谟克利特……把一切都归结为必然性。”

(32)第欧根尼·拉尔修，第 9 卷第 45 节：“一切均由必然性而产生，而且旋涡是一切事物产生的原因；他〈即德谟克利特〉把这种旋涡叫作必然性。”

(33)(普卢塔克)《论哲学家的见解》第 1 卷第 252 页：“在巴门尼德和德谟克利特看来，一切均由必然性而产生，这种必然性就是命运，是法，是天意，是世界的创造者。”

(34)斯托贝《自然的牧歌》第 1 卷第 8 章：“关于巴门尼德和德谟克利特：他们说，一切均由必然性而产生；这种必然性就是命运，是法，是天意。关于留基伯：一切均由必然性而产生，这种必然性就是命运，他说……：‘没有一种事物是自发地产生的，一切都是从一种原因中通过必然性而产生的’。”

(35)欧塞比乌斯《福音之准备》第 6 卷第 257 页：“命运……在另一个人(即德谟克利特)看来，是由微小物体决定的，这些微小物体由于必然性而下落，然后又上升，彼此连接起来，然后又相互分离，时而分散，时而碰撞。”

(36)斯托贝《伦理的牧歌》第 2 卷：“人们虚构出偶然的幻影来掩盖自己的束手无策；因为偶然甚至反对微小的理智。”

(37)欧塞比乌斯《福音之准备》第 14 卷第 782 页及以下各页：“他(即德谟克利特)把偶然变成了一般的东西和神性的东西的主宰和君主，并且断言，一切事物都由于偶然而产生，但是，他把偶然从人的生活中排除出去，并把宣扬偶然的人斥责为蠢人。他在《遗训》的开头说：‘人们虚构出偶然的幻影来掩盖自己的非理性’。因为理性就其本性来说是反对偶然的，而且有人曾说，理智的这个最

凶恶的敌人战胜了理性，或者更确切地说，人们完全取消了理性，从而以偶然代替理性。因为人们不把理智评价为幸福的，而是把偶然称颂为理智的。”

(38)西姆普利齐乌斯，同上，第 351 页：“‘像取消偶然的古代学说’这句话看来是针对德谟克利特而言的。”

(39)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 133 节：“……他〈即哲人〉宣称，被某些人当作万物主宰的命运必然性，并不存在，无宁说有些事物是偶然的，另一些事物则取决于我们的任意性，因为他看到，必然性取消了责任，相反，偶然是不稳定的。但是，我们的抉择是自由的，责备和赞扬也是针对这种抉择而发的。”第 134 节：“其实，宁可听信关于神灵的神话，也比当物理学家所说的命运的奴隶要好些。因为神话还留下一点希望，即由于敬神将会得到神的保佑，而命运却是铁面无情的必然性。但是，他既不像众人所做的那样，把偶然看作神……”

(40)塞涅卡《书信集》第 12 卷第 42 页：“在必然性中生活，是不幸的事，但是在必然性中生活，并不是一种必然性……　通向自由的道路到处都敞开着，这种道路很多，它们是便捷易行的。因此，我们感谢上帝，因为在生活中谁也不会被束缚住。人们能够制服必然性本身。伊壁鸠鲁……这样说过。”

(41)西塞罗《论神之本性》第 1 卷第 20 章：“但是，这种哲学(即斯多亚派哲学)像年迈而又无知的妇人们一样认为，一切都由于命运而发生，我们应该怎样评价这种哲学呢？……伊壁鸠鲁拯救了我们，使我们获得了自由……”

(42)西塞罗，同上，第 25 章：“他〈即伊壁鸠鲁〉使用同样的方法反对逻辑学家。因为这些逻辑学家教导说，在提出‘**或者是或者否**’的抉择的一切选言判断中，两个判断中有一个是真实的，所以他很担心，当有人提出‘**伊壁鸠鲁明天或者活着，或者不活着**’这样的命题时，其中之一会是必然的；因此，他否认了这种‘或者是或者否’的整个判断是必然的。”

(43)西姆普利齐乌斯，同上，第 351 页：“……但是，当德谟克利特说多种多样的形式必须同宇宙区别开来——不过，他没有说怎样和由于什么原因——时，他看来也认为，这些形式是自动地由于偶然而产生的。”

西姆普利齐乌斯，同上，第 352 页：“连他〈即德谟克利特〉也是如此，虽然他在讲到世界的创造时也使用偶然。”

(44)参看欧塞比乌斯，同上，第 14 卷第［781—］782 页：“……虽然他〈即德谟克利特〉徒劳地、毫无根据地探索原因，因为他从空洞的基本假设和不稳固的前提出发，看不到事物性质的根源和普遍必然性，相反，把对毫无意义和目的而发生的事件的认识看作最高的智慧。”

(45)西姆普利齐乌斯，同上，第 351 页：“假设有一个人感到口渴，喝了凉水并变得精神舒畅了，那么德谟克利特会说，大概不是偶然，而是口渴才是原因。”

同上，第 351 页：“虽然他〈即德谟克利特〉在讲到世界的创造时也使用偶然，但是，他断言，在比较具体的现象中，偶然并不是其中任何一个现象的原因，相反，他把这些现象归结为由其他原因产生的。例如，挖掘财宝是找到财宝的原因，或者种植橄榄树是橄榄树生长的原因。”

参看西姆普利齐乌斯，同上，第 351 页：“但是，他断言，在具体的现象中，偶然并不是任何一个现象的 [原因]。”

(46)欧塞比乌斯，同上，第 14 卷第 781 页：“据说，德谟克利特自己宣称，他即使只 [发现]一个因果联系也比获得波斯国的王位还要高兴。”

(47) (普卢塔克)《论哲学家的见解》第 2 卷第 261 页：“伊壁鸠鲁不反对这类意见〈即哲学家们关于星辰的实体的意见〉中的任何一种意见，因为他 [坚持]可能的东西。”

(普卢塔克)，同上，第 265 页：“伊壁鸠鲁又说，所有上述意见都是可能的。”

同上：“伊壁鸠鲁说，所有上述意见都是可能的。”

斯托贝《自然的牧歌》第 1 卷第 54 页：“伊壁鸠鲁不反对这类意见中的任何一种意见，因为他坚持可能的东西。”

(48)塞涅卡《自然问题论文集》第 2 卷第 6 编第 20 章第 802 页：“伊壁鸠鲁说，所有这些原因都是可能的，他还力图提出一些别的解释，同时他斥责其他一些断言在这些原因中只有一种特定的原因切合实际的人，因为要给只是通过推测作出推断的东西下一个明确的判断，是一种冒险。”

(49)参看第 2 编第 5 章。

第欧根尼 · 拉尔修，第 10 卷第 88 节：“但是，人们必须考察每一个别 [现象]的形式，仔细考虑与它有联系的东西：这种东西以多种多样的方式产生，我们这个领域的现象并不能驳倒这一点……　须知这可能以任何一种方式发生；因为任何一种现象都不会与此相矛盾……”

(50)第欧根尼 · 拉尔修，第 10 卷第 80 节：“人们不应该认为，对这些对象的这种研究没有达到足以使我们获得心灵的宁静和幸福的 [精细程度]。”

四、德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的一般原则差别

(1)普卢塔克在他的马略传记里提出一个令人吃惊的历史例证，

表明这种道德态度如何消灭一切理论的和实践的无私。在描写了基姆布利人的可怕的毁灭之后，他叙述说，死尸如此之多，以致马西里亚人能用它们来作葡萄园的肥料。[25]随后下了雨，于是这一年就成了葡萄和水果收成最好的一年。这位高贵的历史学家对这个民族的悲惨的毁灭有什么感想呢？普卢塔克认为，上帝让整个伟大而高贵的民族死亡和腐烂，以便使马赛的庸人获得水果丰收，这对上帝说来是道德的。因此，即使把整个民族变成粪堆，也可以给人以沉湎于道德享受的良好机会！

(2)当黑格尔的学生们从适应或类似的东西出发，简言之，从**道德上**来解释他的体系的这一或那一规定时，他们对于黑格尔也只是表现了自己的无知。他们忘记了，就在不久前他们还热情地赞同黑格尔的一切片面的说法，这一点可以用他们自己著作里的例子向他们清楚地加以证明。

如果他们真正为现成的科学所感动，以致怀着天真的、不加批判的信任献身于这种科学，那么他们斥责他们的老师，说他的见解背后隐藏着不可告人的意图，是多么没有良心，因为在他们的老师看来，科学不是某种现成的东西，而是一种正在生成的东西，因此，他把自己最独特的精神的心血一直浇灌到科学的最远的周边领域。其实，他们这样做，只能使人怀疑他们自己过去并未严肃地对待这个问题，而现在，当他们反对自己过去的情况时，却把它归咎于黑格尔。但是，他们这样做时忘记了，黑格尔对他的体系处于直接的、实体性的关系中，而他们对黑格尔的体系却处于经过反映的关系中。

一个哲学家由于这种或那种适应会犯这样或那样的表面上首尾不一贯的毛病，是可以理解的，他本人也许会意识到这一点。但是，有一点是他意识不到的，那就是：这种表面上的适应的可能性本身的最

深刻的根源，在于他的原则本身不充分或者哲学家对自己的原则没有充分的理解。因此，如果一个哲学家确实适应了，那么他的学生们就应该**根据他的内在的本质的意识**来说明那个**对于他本人**具有**一种外在的意识**形式的东西。这样一来，凡是表现为良心的进步的东西，同时也是一种知识的进步。这里不是哲学家个人的良心受到怀疑了，而是他的本质的意识形式被构成了，被提高到一定的形态和意义，从而同时也就超出了意识形式的范围。

不过，我认为黑格尔学派很大一部分人的这种非哲学的转变，是一种总是伴随着从纪律过渡到自由这一过程的现象。

在自身中变得自由的理论精神成为实践力量，作为**意志**走出阿门塞斯冥国[①]，面向那存在于理论精神之外的尘世的现实，——这是一条心理学规律。（但是从哲学方面来说，重要的是着重说明这些方面的特点，因为从这种转变的一定方式可以反过来推论出一种哲学的内在规定性和世界历史性。这里我们仿佛看到这种哲学的生活道路的集中表现，它的主观要点。）不过，哲学的**实践**本身是**理论的**。正是**批判**根据本质来衡量个别的存在，根据观念来衡量特殊的现实。但是，哲学的这种**直接的实现**，按其内在本质来说是充满矛盾的，而且它的这种本质在现象中取得具体形式，并且给现象打上自己的烙印。

当哲学作为意志面向现象世界的时候，体系便被降低为一个抽象的总体，就是说，它成为世界的一个方面，世界的另一个方面与它相对立。体系同世界的关系是一种反思的关系。体系为实现自己的欲望所鼓舞，就同他物发生紧张的关系。它的内在的自我满足和完整性被打破了。本来是内在之光的东西，变成转向外部的吞噬一切的火

① 古埃及人把冥国称为阿门塞斯。——编者注

焰。于是，得出这样的结论：世界的哲学化同时也就是哲学的世界化，哲学的实现同时也就是它的丧失，哲学在外部所反对的东西就是它自己内在的缺点，正是在斗争中它本身陷入了它所反对的缺陷之中，而且只有当它陷入这些缺陷之中时，它才能消除这些缺陷。与它对立的东西、它所反对的东西，总是跟它相同的东西，只不过具有相反的因素罢了。

这是事情的一个方面，如果我们把事情**纯粹客观地**看成哲学的直接的实现的话。但是，事情还有**主观**的一面，不过这只是它的另一种形式。这就是得到实现的**哲学体系同它的精神承担者**即表现哲学体系的进步的那些个别的自我意识的**关系**。在哲学的实现中有一种关系同世界相对立，从这种关系中可以得出一个结论：这些个别的自我意识始终具有**一个双刃的要求**：其中一面针对着世界，另一面针对着哲学本身。因为在事物中表现为一个本身被颠倒了的关系的东西，在这些自我意识中表现为二重的、自相矛盾的要求和行为。这些自我意识把世界从非哲学中解放出来，同时也就是把它们自己从作为一定的体系束缚它们的哲学中解放出来。因为自我意识本身仅仅处在发展的过程中，并为发展的直接力量所掌握，因而在理论方面还未超出这个体系的范围，所以，它们只感觉到同体系的有伸缩性的自我等同的矛盾，而不知道当它们转而反对这个体系时，它们只是实现了这个体系的个别环节。

最后，哲学自我意识的这种二重性表现为两个极端**对立的**派别：其中的一个派别，我们可以一般地称为**自由**派[26]，它坚持把哲学的概念和原则作为主要的规定；而另一个派别则坚持把哲学的**非概念**即实在性的环节作为主要的规定。这第二个派别就是**实证哲学**[27]。第一个派别的活动就是批判，也正是哲学转向外部；第二个派别的活动是

进行哲学思考的尝试，也就是哲学转向自身，因为第二个派别认为，缺点对哲学来说是内在的，而第一个派别却把它看作是世界的缺点，必须使世界哲学化。两派中的每一派所做的正是对方要做而它自己不愿做的事。但是，第一个派别在它的内在矛盾中意识到了它的一般原则和目的。在第二个派别里却出现了颠倒，也可以说是真正的错乱。在内容上，只有自由派才能获得真实的进步，因为它是概念的一派，而实证哲学只能产生一些这样的要求和倾向，这些要求和倾向的形式是同它们的意义相矛盾的。

因此，那个起初表现为哲学同世界的一种颠倒关系和敌对的分裂的东西，后来就成为个别的哲学的自我意识本身中的一种分裂，而最后便表现为哲学的一种外部分裂和二重化，表现为两个对立的哲学派别。

显然，除此之外还出现一群次要的、吵闹不休的、没有一点个性的人物[28]。这些人物或者躲在过去的某个哲学巨人的后面，——但是人们很快就可以看出那头披着狮皮的驴子，一个过去和现在的时装表演者的哭泣的声音非常滑稽地叫嚷着，出现在强大的、震撼千百年的声音（像亚里士多德的声音）之后，形成鲜明的对比，并把自己变成传播后一种声音的不受欢迎的器官；这就好比一个哑巴想借助于一个巨大的传声筒来说话。这些人物或者像一个戴着双重眼镜的侏儒，站在巨人臀部的一个小旮旯里，惊奇地向世界宣告，从他这个观察点望去，呈现着一幅多么令人惊异的新的景观，并且可笑地力图证明，不是在浪潮汹涌的心中，而是在他所站立的坚实而粗壮的部位找到了阿基米德的点[29]，也就是那个作为世界的支柱的点。于是就出现了毛发哲学家，趾甲哲学家，脚趾哲学家，粪便哲学家以及其他一些哲学家，他们应该代表斯维登堡的神秘的世界巨人[30]身上的一个更加

肮脏的部位。但是，按他们的本质来说，所有这些软体动物都属于上述两个派别，作为它们的成分。至于这些派别本身，我将在另外的地方充分地加以说明：一方面说明它们彼此之间的关系，一方面说明它们同黑格尔哲学的关系，并同时说明这种发展赖以表现的各个个别的历史环节。

(3)第欧根尼·拉尔修，第9卷第44节："……无不能生有，有不能变无。"（德谟克利特）

第欧根尼·拉尔修，第10卷第38节："首先，无不能生有；因为[否则]任何东西都可以从任何东西产生……"第39节："如果凡是消失的东西都变为无，那么一切事物就都已经被消灭了，因为它们解体后就不存在了。其次，宇宙过去一直是现在这样，而且将来也永远是这样。因为宇宙不会变成任何别的东西。"（伊壁鸠鲁）

(4)亚里士多德《物理学》第1卷第4章："须知如果一切产生出来的东西都必然是或者产生于有，或者产生于无，然而，产生于无是不可能的；这个意见大家都一致赞同……"

(5)泰米斯提乌斯《亚里士多德注释》（布兰迪斯汇编）第42章第383页："须知，正如'无'没有任何差别一样，虚空也是如此；因为他[即德谟克利特]把'虚空'称为某种**不存在的东西和乌有**，等等。"

(6)亚里士多德《形而上学》第1卷第4章："留基伯和他的同事德谟克利特说，充实和虚空都是元素，并称其中一个为存在，另一个为非存在，也就是说，称充实和坚实为存在，称虚空和稀薄为非存在。因此，他们还说，存在决不比非存在更多地存在着，因为虚空也像物体一样存在着。"

(7)西姆普利齐乌斯，同上，第326页："德谟克利特把充实和虚空[变成为本原]，他称其中一个为存在，另一个为非存在。"

泰米斯提乌斯，同上，第383页："因为德谟克利特把虚空称为某种不存在的东西和乌有。"

(8)西姆普利齐乌斯，同上，第488页："德谟克利特认为，永恒的东西的实体是由数量无限的微小本质形成的；他认为，这些微小本质有另一个无限大的处所，同时还以下列名称称呼这个处所：虚空、无、无限，而称每一个本质为：某物、坚实的东西、存在的东西。"

(9)参看西姆普利齐乌斯,同上,第 514 页:“一和多。”

(10)第欧根尼 · 拉尔修,第 10 卷第 40 节:“如果没有我们称为虚空、空间和不可触摸的本质的东西……”

斯托贝《自然的牧歌》第 1 卷第 39 页:“伊壁鸠鲁交替使用各种名称:虚空、处所、空间。”

(11)斯托贝《自然的牧歌》第 1 卷第 27 页:“它叫作原子,并非因为它是最小的东西。”

(12)西姆普利齐乌斯,同上,第 405 页:“但是,另一些人否认可分性是无限的,因为在他们看来,我们不能无限地分割下去,并从而让人相信可分性是不会完结的;他们断言,物体由不可分的统一体构成,并且可以分解为不可分的统一体。当然,留基伯和德谟克利特认为,原初物体具有不可分性的原因,不仅在于它们对外部影响毫无感觉,而且还在于它们的微小和没有组成部分;但是,后来伊壁鸠鲁并不认为它们是没有组成部分的,相反,他说,它们因为毫无感觉,所以是不可分的。亚里士多德曾多次反驳德谟克利特和留基伯的意见,大概由于他提出了反对原初物体没有组成部分的论据,生活在较晚时期,但是同情德谟克利特和留基伯关于原初物体的意见的伊壁鸠鲁,仍然坚持认为,原初物体是毫无感觉的……”

(13)亚里士多德《论产生和消灭》第 1 卷第 2 章:“但是,人们很少能够仔细观察公认的东西,其原因在于缺乏实践经验。因此,那些对自然科学比较内行的人,宁愿提出能够得出一般联系的基本原理。但是,那些对现存的东西视而不见或很少注意的纯粹的理论家,却比较轻率地发表看法,从下述情况人们可以看出,自然科学的观察方法和思辨的观察方法之间的差别究竟在哪里:其中一些人就不可分的量的问题断言,‘三角形本身’将以多种多样的形式存在,但是,德谟克利特遵循的显然是事实的和自然科学的根据。”

(14)第欧根尼 · 拉尔修,第 9 卷 [第 40 节]:“但是,阿里士多塞诺斯在他的《历史札记》中报道说,柏拉图曾想焚毁他所能收集到的德谟克利特的所有著作;但是毕达哥拉斯学派的阿米克拉斯和克莱尼亚斯劝阻了他,说这样做没有什么用处,因为这些著作许多人手里都有了。其实,柏拉图提到过几乎所有的古代哲学家,却一次也没有提到德谟克利特,甚至在某一问题上必须驳斥他时,也不提他。很显然,柏拉图意识到了,那样一来,他面对的就是最优秀的哲学家。”

第　二　部　分

论德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学的具体差别

第　一　章

原子脱离直线而偏斜

（1）斯托贝《自然的牧歌》第 1 卷第 33 页："伊壁鸠鲁：……但是，原子有时按垂直线运动，有时偏离垂直线，而向上运动则是撞击和排斥的结果。"

参看西塞罗《论最高的善和恶》第 1 卷第 6 章。（普卢塔克）《论哲学家的见解》第 249 页。斯托贝，同上，第 40 页。

（2）西塞罗《论神之本性》第 1 卷第 26 章："在伊壁鸠鲁的物理学中有什么东西不是来自德谟克利特呢？须知即使他**作了**某些**修改**，例如，像我刚才就原子的偏斜问题所说的……"

（3）西塞罗《论最高的善和恶》第 1 卷第 6 章："……他〈即伊壁鸠鲁〉断言，这些不可分的、坚实的物体由于自己的重量而作直线式的下落：照他的意见，这是一切物体的自然运动。后来，**这位头脑敏锐的人**又忽然想到，如果一切原子都从上往下坠落，而且像前面所说的那样，是沿着直线坠落，那么一个原子就始终不会和另一个原子相碰。于是，他就求助于谎言：他说，原子有一点点偏斜，偏斜的程度微小得不能再小。据说由此就产生了原子之间的复合、结合和凝聚，结果就形成了世界、世界的一切部分和世界所包含的一切东西。"

（4）西塞罗《论神之本性》第 1 卷第 25 章："由于伊壁鸠鲁懂得，如果原子由于它们本身的重量而下落，那么我们对什么都无能为力，因为原子的运动是被规定了的，是必然的，于是，他臆造出了一个逃避必然性的办法，这种办法显然

是德谟克利特所没有想到的。伊壁鸠鲁说，虽然原子由于它们的重量和重力从上往下坠落，但还是有一点点偏斜。作出这种论断比不能为自己所主张的东西进行辩护还不光彩。”

参看西塞罗《论命运》第 10 卷。

(5)培尔《历史考证词典》，见《伊壁鸠鲁》条。

(6)绍巴赫《论伊壁鸠鲁的天文学概念》(载于泽博德、雅恩和克洛茨的《语文学和教育学文库》[1839 年莱比锡版]第 5 卷第 4 分册第 549 页)。

(7)卢克莱修《物性论》第 2 卷第 251 行及以下各行：

“其次，如果所有运动彼此互相联系，

并且新的运动总是按一定秩序从旧的运动中产生，

………

………

那么请告诉我，摆脱了命运束缚的我们的意志从何而来呢?”

(8)亚里士多德《论灵魂》第 1 卷第 4 章第 16—17 节：“既然单子没有组成部分，也没有差别，那么，人们应该如何去设想单子的运动呢？是什么，而且如何使这些单子发生运动呢？因为如果单子能够运动，并且是好动的，那么，它们之间就应该有差别。其次，因为他们[即毕达哥拉斯派]说，线的运动构成面，点的运动构成线，那么单子的运动也会构成线了。”

(9)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 43 节：“原子也在不断地运动。”

西姆普利齐乌斯，同上，第 424 页：“伊壁鸠鲁的[门徒们]……认为运动是永恒的。”

(10)卢克莱修《物性论》第 2 卷第 253 行及以下各行：

“……如果……原子也不会由于偏斜

引起打破命运的束缚的运动，

以便使原因不致接连不断地产生……”

(11)卢克莱修，同上，第 2 卷第 279 行及以下各行：

“……但在我们胸中仍然有某种东西，

足以同它对抗和斗争。”

(12)西塞罗《论最高的善和恶》第 1 卷第 6 章：“但是，他仍然没有达到他编造这一理论所要达到的目的；因为如果一切原子都作偏斜运动，那么原子就永远不会结合；或者一些原子作偏斜运动，而另一些原子则由于其重力而向下作直线运动。这就等于我们必须事先给原子指出一定的活动范围，即哪些原子作

直线运动，哪些原子作偏斜运动。”

(13)卢克莱修，同上，[第 2 卷]第 293 页。

(14)西塞罗《论命运》第 10 卷：“原子发生小得不能再小的一点偏斜，这种偏斜他 [即伊壁鸠鲁]称为最小的。”

(15)西塞罗，同上：“这种偏斜是没有原因的，他虽然在字面上没有承认，但是实质上不得不承认这一点。”

(16)普卢塔克《论灵魂的起源》第 6 卷（铅印版第 6 卷第 8 页）：“因为他们 [即斯多亚派]不同意伊壁鸠鲁关于原子作偏斜运动，虽然只偏斜一点点的观点，因为他是从无引出这种没有原因的运动的。”

(17)西塞罗《论最高的善和恶》第 1 卷第 6 章：“因为一方面，偏斜本身是一种任意的虚构（因为他说，*原子是没有原因而偏斜的*；**对于一个物理学家来说，再也没有比断言某物的产生是没有原因的更不光彩的事情了**），另一方面，他又毫无原因地认为，原子不会像一切有重量的物体那样作自然运动，而按照他本人的主张，一切有重量的物体都会从上往下坠落。”

(18)培尔，同上。

(19)奥古斯丁《书信集》第 56 封信。

(20)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 128 节：“因为我们一切行为的目的，就是既不经受痛苦，也不经受困惑。”

(21)普卢塔克《论信从伊壁鸠鲁不可能有幸福的生活》第 1091 页：“但是，伊壁鸠鲁的意见也是类似的，他说，‘善的本质 [起源于]对恶的逃避’。”

(22)亚历山大里亚的克莱门斯《地毯集》第 2 卷第 415 页：“但是，伊壁鸠鲁 [说]，消除痛苦就是快乐。”

(23)塞涅卡《论善行》第 4 卷第 699 页：“可见，神并不施恩行好，他无牵无挂，对我们毫不关心，他不理睬这世界，对善行和恶行都无动于衷。”

(24)西塞罗《论神之本性》第 1 卷第 24 章：“……例如，你曾说，神没有躯体，但有近似躯体的东西，没有血，但有近似血的东西。”

(25)西塞罗《论神之本性》第 1 卷第 38 章：“……你将奉献给众神什么样的食品、什么样的饮料、哪些丰富多采的声音和鲜花、哪些舒适的感觉和香味，以便使他们得到充分的享受呢？……”第 39 章：“……如果众神不仅不把人们放在心上，而且根本对什么也不关心，什么也不做，你有什么理由说，人们必须把众神放在心上呢？不过，你会反驳说，众神在一定程度上具有那么出众而优越的本性，这本性本身必然引起哲人的尊敬。——但是，沉湎于自身享乐，过去没有做

过什么，现在什么也不做，将来永远不会做什么的存在物，难道本性中能有什么出众的东西吗？”

(26)普卢塔克《论信从伊壁鸠鲁不可能有幸福的生活》第［1100—］1101页：“他们的学说能消除恐惧和迷信，但是并不给人以欢乐和神赐的愉快，不过，由于它使我们免除了困惑和愉快，它就使我们和神处于这样一种关系中，就像我们和希尔卡尼亚海的鱼19所处的关系一样，从这种鱼那里我们既不期望得到好处，也不期望受到损害。”

(27)亚里士多德《天论》第2卷第12章：“……最好的东西不需要行动，因为它本身就是目的。”

(28)卢克莱修《物性论》第2卷第221行及以下各行：

“如果它们〈即原子〉不是经常发生偏斜，

………

那么对于原初物体来说就既不会有冲击，也不会有碰撞，

因此，［自然界］就永远不会创造出任何东西。”

(29)卢克莱修《物性论》第2卷第284行及以下各行：

“因此，你必须承认原子也有［同样的情况］：

除了撞击和重量之外，

还有产生运动的另一种原因，

原子内部固有的力量就来源于此。

………

……并非一切事物都由于撞击，因而由于外部的强制而产生，

相反，精神本身在采取任何行动时，

在它内部没有任何必然性，

它不会像被征服者那样必须经受痛苦和忍耐，

这种情况的发生是由于原初物体的微小偏斜。”

(30)亚里士多德《天论》第1卷第7章：“如果宇宙不是连续不断的，而像德谟克利特和留基伯所说，是被虚空分割开来的，那么一切物体的运动必定是单一的；但是，它们的实体是统一的，就像被碎成许多小块的金子一样。”

(31)亚里士多德《天论》第3卷第2章：“因此，应该对断言原初物体永远在虚空中和无限中运动的留基伯和德谟克利特说，这是哪一种运动，什么样的运动适合这些物体的本性。因为如果每一个元素都是被另一个元素强行推动的，那么，每一个元素除了强制的运动之外必然还有一种自然的运动；而这种最初

的运动应该不是强制的运动，而是自然的运动，如果没有某种东西自然地引起最初的运动，而运动始终都是由早先被强制推动的东西所引起，那么，就会发生无止境的递进。”

(32)第欧根尼·拉尔修，第10卷第150节：“对于一切不能签订关于彼此互不伤害也不让双方遭受伤害的契约的生物来说，既没有公平，也没有不公平，对于一切不能或不愿签订关于彼此互不伤害也不让双方遭受伤害的契约的民族来说，也是如此。公正不是自在之物，而是一种在无论什么样的地区内在相互交往中产生的关于彼此互不伤害也不让双方遭受伤害的契约。”

(33)①

第　二　章

原　子　的　质

(1)第欧根尼·拉尔修，第10卷第54节：“因为任何特性都是变化的，而原子却是不变的。”

卢克莱修《物性论》第2卷第861行及以下各行：

“它们［即可以用感官感知的质］全都必须同原初物体分开，

如果我们想为事物奠定不朽的基础，

而基础上的全部东西都能安然无恙地保持下去。”

(2)(普卢塔克)《论哲学家的见解》［第1卷第235—236页］：“伊壁鸠鲁……说……物体具有三种特性：形状、体积和重力。德谟克利特只承认有两种：体积和形状；伊壁鸠鲁加上了第三种，即重力，因为物体必由重力的冲击所推动。”参看塞克斯都·恩披里柯《驳数理学家》第420页。

(3)欧塞比乌斯《福音之准备》第14卷第749页。

(4)西姆普利齐乌斯，同上，第362页：“……他〈即德谟克利特〉认为，它们〈即原子〉有体积和形状的差别。”

(5)斐洛波努斯，同上：“……而且他〈即德谟克利特〉认为，一切形态都有物体的一种唯一的、共同的实体作为基础，而物体的各部分就是体积和形状互相

① 注(32)是马克思亲笔写的。注(33)只有编号，没有注文。——编者注

不同的原子；也就是说，它们不仅有不同的形状，而且它们之中有的大些，有的小些。”

(6)亚里士多德《论产生和消灭》第1卷第8章：“……不过，他又说，它〈即原子〉的体积越大，也就越重。”

(7)亚里士多德《天论》第1卷第7章：“但是，正如前面所说，它们的运动必定是相同的……　如果一切物体都有重力，那么就没有一个物体会是绝对轻的；但是，如果一切物体都是轻的，那么就没有一个物体会是重的。其次，如果它们具有重力或者是轻的，那么就将有宇宙的边界，或者有一个中心……”

(8)李特尔《古代哲学史》第1部分第568页注2。

(9)亚里士多德《形而上学》第7(8)卷第2章：“看来德谟克利特认为，〔原子〕有三种差别。因为作为基础的物体按质料来说是同样的东西，但是物体或者因外形不同而有形状的差别，或者因转向不同而有位置的差别，或者因相互接触不同而有次序的差别。”

(10)亚里士多德《形而上学》第1卷第4章：“留基伯和他的同事德谟克利特说，充实和虚空都是元素，并称其中一个为存在，另一个为非存在，也就是说，称充实和坚实为存在，称虚空和稀薄为非存在。因此，他们还说，存在决不比非存在更多地存在着，因为虚空也像物体一样存在着。这二者作为物质，就是一切存在物的根据。有些人认为，有一个唯一的基本实体，其他事物是从这种实体的变化中产生的，同时还把稀薄和稠密看作是变化的原则，同这些人一样，他们〔即留基伯和德谟克利特〕也同样教导说，〔原子的〕差别是其他事物的原因。他们说，这些差别有三种：形状、次序和位置。因为存在物只是由于外形、相互接触和转向不同而有所差别。其中‘外形’即形状，‘相互接触’，即次序，而‘转向’则指位置。例如，A在形状上与N有差别，AN在次序上与NA有差别，Z在位置上与N有差别。”

(11)第欧根尼·拉尔修，第10卷第44节：“……原子除了形状、**体积**和重力外没有任何质……它们并不具有随便任何**体积**，无论如何从来还没有一个原子被视觉观察到。”

(12)第欧根尼·拉尔修，第10卷第58节：“如果设想原子具有的**随便任何**体积，对于说明质的差别没有什么作用，那么我们确实会碰到看得见的原子；但这是观察不到的，而且不能想象，原子怎样能够成为看得见的。”

(13)第欧根尼·拉尔修，第10卷第55节：“……但是不能认为，原子具有随便任何体积……不过必须承认，它们在体积上有**某些**差别。”

(14)第欧根尼·拉尔修,第10卷第59节:“因为我们也曾根据这种类比推断,原子具有体积,当然只是微小的,我们排除原子具有大的体积。”

(15)参看第欧根尼·拉尔修,第10卷第58节,斯托贝《自然的牧歌》第1卷第27页。

(16)伊壁鸠鲁《残篇》(《论自然》第2卷和第11卷),罗西尼汇编的文集,奥雷利出版,第26页。

(17)欧塞比乌斯《福音之准备》(巴黎版)第14卷第773页:“但是,他们的观点是不同的,其中一个人〈即伊壁鸠鲁〉认为,它们全都是极其微小的,因而是不可能为感官所感知的;而德谟克利特则认为,也有一些很大的原子。”

(18)斯托贝《自然的牧歌》第1卷第17页:“但是,德谟克利特断言……也可能存在像世界那么大的原子。”参看(普卢塔克)《论哲学家的见解》第1卷第235页及以下各页。

(19)亚里士多德《论产生和消灭》第1卷第8章:“原初物体由于小而看不见。”

(20)欧塞比乌斯《福音之准备》第14卷第749页:“德谟克利特:……不可分割的、用理性可以直观的物体是存在物的本原。”参看(普卢塔克)《论哲学家的见解》第1卷第235页及以下各页。

(21)第欧根尼·拉尔修,第10卷第54节:“其次,必须认为,原子除了具有形状、重力、体积和其他与形状有必然联系的东西外,不具有任何为现象所固有的质。”参看第44节。

(22)第欧根尼·拉尔修,第10卷第42节:“……其次,原子具有……无法确定的许多不同的形状。”

(23)第欧根尼·拉尔修,第10卷第42节:“……形状差别的数量不是绝对无限的多,而只是无法确定的多。”

(24)卢克莱修,第2卷第513行及以下各行:

“……你必须承认,

物质形状的不同也是有限的。”

欧塞比乌斯《福音之准备》第14卷第749页:“伊壁鸠鲁:……原子形状的数量是可以确定的,而不是无限的。”参看(普卢塔克)《论哲学家的见解》,同上。

(25)第欧根尼·拉尔修,第10卷第42节:“……每一类形状相同的原子的数量是绝对无限的。”

卢克莱修《物性论》,同上［第2卷］,第525行及以下各行:

"……但是，因为形状差别的数量是有限的，
所以就必定有无限多彼此相同的原初物体，
否则物质的总量就会是有限的，
而我已经证明这是不可能的。"

(26)亚里士多德《天论》第3卷第4章："但是，即使像其他一些人例如留基伯和阿布德拉的德谟克利特所解释的那样，事情也是不可理解的……此外，因为物体有形状的差别，而这些形状的数量是无限的，所以他们说，简单的物体的数量也是无限的。但是，每一种元素的特性和形状如何，他们却根本没有规定，只是认为火具有球的形状，而空气和其他……"

斐洛波努斯，同上："……它们[即原子]不仅各自具有不同的形状……"

(27)卢克莱修《物性论》，同上[第2卷]，第479行及以下各行：

"……原初物体具有不同的形状，
不过其形状的种类是有限的。
如果不是这样，
有些原子就必定具有无限大的体积。
因为既然每个物体只具有同样微小的体积，
各种形状彼此之间就不可能有很大的不同，
………
如果你还想改变它原有的形状，
你就必须增加其他的部分……
………
可见，物体体积的增大
是新形状形成的结果；
因此，你不可能相信
原子的形状会有无限多的差别。"

(28)参看注(25)。

(29)第欧根尼·拉尔修，第10卷第44和54节。

(30)布鲁克尔《哲学史指南》[1747年版]第224页。

(31)卢克莱修《物性论》第1卷第1052行：

"梅米乌斯，绝不要相信那种说法，
说什么一切东西都趋向于宇宙的中心。"

(32)第欧根尼·拉尔修，第10卷第43节："……它们[原子]也以同等速度

运动，因为虚空使其中最轻的能够永远和最重的同样地运转。”第 61 节：“其次，当原子在没有任何阻碍的情况下在虚空中运动时，它们的速度必定是一样快的。因为如果没有任何东西阻挡，重的原子运动的速度不会比小而轻的原子快；同样，小的原子运动的速度也不会比大的原子快，因为它们都有一条自由通行的道路，如果没有任何阻碍的话。”

卢克莱修《物性论》第 2 卷第 235 行及以下各行：

“但是，虚空的空间也……
决不会阻挡任何事物，
而总是凭它的本性向一切让路。
因此一切东西尽管重量不同，
却必定以同等的速度，
通过寂静的虚空在运动。”

(33)参看第 3 章。

(34)费尔巴哈《近代哲学史》。

伽桑狄，同上，第ⅩⅩⅩⅢ章第 7 节：“虽然伊壁鸠鲁也许从来没有对这种经验进行过思考。但是在谈论原子时，他由于受理性的引导，却设想出了不久前经验教导我们的东西，即一切物体，无论其重量和质量有多么大的不同，从上往下坠落时却具有相同的速度；他认为，一切原子，虽然其体积和重力不同，但是运动的速度却是相同的。”

第　三　章

不可分的本原和不可分的元素①

(1)A métocha kenu [斯托贝《自然的牧歌》第 1 卷第 27 页]决不是指“**不占有任何空间**”，而是指“**与虚空无关**”；这和第欧根尼・拉尔修在另一个地方[第 10 卷第 58 节]所说的完全相同：“它们不再分为各个部分。”这个用语同样可以在(普卢塔克)《论哲学家的见解》第 1 卷第 236 页和西姆普利齐乌斯第 405 页上得到解释。

① 这个标题马克思是用希腊文写的。——编者注

⑵这个结论也是错误的。在空间不可分的东西，不会因此处于空间之外，并且不同空间发生关系。

⑶绍巴赫，同上，第［549—］550页。

⑷第欧根尼·拉尔修，第10卷第44节。

⑸第欧根尼·拉尔修，第10卷第67节："但是，除了虚空之外，不能设想有无形体的东西本身。"

⑹第欧根尼·拉尔修，第10卷第39、40和41节。

⑺第欧根尼·拉尔修，第7卷第134节："他们〈即斯多亚派〉说，本原和元素之间存在着差别；前者是没有生灭的，而元素将会在世界大火中毁灭。"

⑻亚里士多德《形而上学》第4卷第1章和第3章。

⑼参看同上。

⑽亚里士多德《形而上学》，同上，第3章："那些谈论什么是物体可能分解成的最小部分，什么是不可能再分解为种类不同的其他物体的东西的人，同样也谈论物体的元素……　因此，微小的、简单的和不可分的东西也被称为元素。"

⑾亚里士多德《形而上学》第1卷第4章。

⑿第欧根尼·拉尔修，第10卷第54节。

(普卢塔克)《科洛特》第1110页："这一点与伊壁鸠鲁的学说有不可分割的联系，正像——根据他们自己的(即伊壁鸠鲁派的)观点——形状和重力与原子有不可分割的联系一样。"

⒀塞克斯都·恩披里柯《驳数理学家》第420页。

⒁欧塞比乌斯《福音之准备》第14卷第773页："伊壁鸠鲁……设想有不能用感官感知的(原子)……"第749页："但是，它们〈即原子〉具有自己的、靠理智可以感知的形状。"

⒂(普卢塔克)《论哲学家的见解》第1卷第246页："他本人〈即伊壁鸠鲁〉设想有下面其他四种不可毁灭的实体：原子、虚空、无限和同类粒子；后者又称为同质粒子和元素。"第249页："但是，伊壁鸠鲁说，物体是不可把握的；原初的物体是简单的，而由它们所组成的复合体全都具有重力。"

斯托贝《自然的牧歌》第1卷第52页："伊壁鸠鲁的老师梅特罗多罗斯[22]设想……：始因就是原子和元素。"第5页："伊壁鸠鲁设想有下面四种不可毁灭的实体：原子、虚空、无限和同类粒子，后者又称为同质粒子和元素。"

⒃参看同上。

西塞罗《论最高的善和恶》第 1 卷第 6 章:“他 [即伊壁鸠鲁] 赞同的东西……原子、虚空……无限性本身,他们 [即伊壁鸠鲁派] 称之为无限。”

(17) 第欧根尼 · 拉尔修,第 10 卷第 41 节:“其次,宇宙是无限的……　宇宙无论就物体众多,还是就虚空广大来说,都是无限的。”

(18) 普卢塔克《科洛特》第 1114 页:“请看,这就是你们 [所规定的] 生成的本原:无限性和虚空!其中虚空是不活动的、不敏感的、无形体的,而无限性是混乱的、没有理性的、不可把握的,它自行解体并陷入混乱,因为它由于众多,既不能被控制,也不能受限制。”

(19) 西姆普利齐乌斯,同上,第 488 页。

(20) (普卢塔克)《论哲学家的见解》第 239 页:“梅特罗多罗斯则说……数量之所以具有无限性,是因为始因是无限的……,而始因就是原子或元素。”

斯托贝《自然的牧歌》第 1 卷第 52 页:“伊壁鸠鲁的老师梅特罗多罗斯[22]设想……始因就是原子和元素。”

(21) 卢克莱修《物性论》第 1 卷第 820 行及以下各行:

“因为同样的本原构成天空、海洋和陆地,

河流、太阳、五谷、树木和动物。”

第欧根尼 · 拉尔修,第 10 卷第 39 节:“其次,宇宙一直是像它现在这个样子,并且将永远如此。因为它不能变成任何其他东西。须知除了宇宙之外,别无其他东西能进入宇宙,使它完成这样一种转变……宇宙是物体……” 第 41 节:“但是,这些东西 [即原初物体] 是不可分的和不变的,只要不是一切东西都化为非存在,而是完好无损的东西在复合体解体时仍然可以存在下去,因为它本性坚实,不可能以任何方式分解成任何东西。”

(22) 第欧根尼 · 拉尔修,第 10 卷第 73 节:“……并且一切又 [必定要] 解体,有些较快,有些较慢,有些是由于这样的原因,有些是由于那样的原因。” 第 74 节:“所以很明显,他 [即伊壁鸠鲁] 也认为,这些世界是暂时的,因为它们的各个部分会发生变化。”

卢克莱修,第 5 卷第 108 行及以下各行:

“但愿是推理而不是事实本身使我们相信,

万物将随着一声可怕的巨响而毁灭……”

卢克莱修,第 5 卷第 373 行及以下各行:

“可见对于天空和太阳,对于大地和海洋,

死亡之门并非关闭而是敞开着,

向它们张开可怕的巨口。”

(23)西姆普利齐乌斯,同上,第425页。

(24)卢克莱修,第2卷第796行:

“……并且原子不会显现出来……”

第　四　章

时　　间

(1)亚里士多德《物理学》第8卷第1章:“从而德谟克利特就[指出],并不是一切东西都可能有起始的,因为时间是没有起始的。”

(2)西姆普利齐乌斯,同上,第426页:“相反,德谟克利特坚定地确信时间的永恒性,以致当他想证明并非一切都有起始这一点时,他就利用时间没有起始这个论点作为明显的证据。”

(3)卢克莱修,第1卷第459行及以下各行:

“时间也还不是独立存在的……

应该承认,离开了事物的动和静,

谁也不能感觉到时间本身。”

卢克莱修,第1卷第479行及以下各行:

“它们[即那些事件]

根本不是独立存在的,

不像物体那样,也不像虚空那样,

倒不如说,人们可以正确地称之为

物体和空间的偶性。”

塞克斯都·恩披里柯《驳数理学家》第420页:“伊壁鸠鲁把时间称为偶性的偶性。”

斯托贝《自然的牧歌》第1卷第11页:“伊壁鸠鲁(把时间称为)运动的偶性,即运动的伴随现象。”

(4)第欧根尼·拉尔修,第10卷第72节:“其次,当然也必须认真注意下面一点:我们研究时间,不能像我们研究对象所具有的其他一切特性那样,即把它们归结为我们在自己身上所感知的预想;而是应当把握住我们据以说明时间是

长或短的直接的明显性本身，以适当方式加以表述。我们不能采用一些新的似乎更好的用语，而应当使用现成的用语，也不应该（像某些人所作的那样）用别的事物来表述时间，似乎这别的事物具有像这种特性［即时间］那样的同一本质。我们必须注意的主要是，我们怎样把独特的东西与此联系起来并且怎样加以衡量。”第 73 节：“无需提供证明，只需加以考虑的是，我们既把时间同白天和黑夜以及昼夜的各部分联系起来，也把它同感情和与感情无关的状态、同运动和静止状态联系起来，在这里我们恰好把这个东西［即时间］看作是上述状态的一种特殊的偶性，并且正是在这个意义上我们谈到时间。他在《论自然》第 2 卷和《大纲要》里也说到这一点。”

(5)卢克莱修《物性论》，同上。

塞克斯都·恩披里柯《驳数理学家》第 420 页及以下各页：“偶性的偶性……因此，当伊壁鸠鲁说，人们把物体设想为体积、形状、阻力和重力的综合时，他不得不把存在着的物体设想为由不存在的物体构成的……　因此，要使时间存在，就必定要有偶性存在，而要使偶性存在，就必定要有某种作为基础的东西存在；但是，这种作为基础的东西并不存在，所以时间就不可能存在……　因此，既然这［即白天、黑夜、小时、运动、静止、感情、与感情无关的状态］就是时间，而伊壁鸠鲁又说，应该把［时间］理解为这个东西的偶性，那么在伊壁鸠鲁看来，时间本身就是它自己的偶性。参看斯托贝，同上。

(6)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 46 节：“不过也有与坚实物体形状相似，但是细微程度远远超过现象的印记……　我们把这些印记称为影象。”第 48 节：“这些影象的产生和思想一样快……　它［即物体外壳的影象的流出］由于重新得到补充而不能为感官所感知，并且保持着原子在坚实物体外壳上具有的位置和秩序。”

卢克莱修，第 4 卷第 30 行及以下各行：

“……物的影象……
像从物的外壳上剥离下来的薄膜，
不断在空中来回飘动。”

卢克莱修，第 4 卷第 52 行及以下各行：

“因为这些影象同像人们所说使它们流出并到处飘动的物体，
有着一种相似的外貌和形状。”

(7)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 49 节：“但是，也必须认为，当某物从外部客体侵入我们体内时，我们会看见和领会它的形状，因为如果不是这样，外部

客体不可能留下它们的性质的印记……　因此，我们能够看见，是由于物的具有和原物［相同］颜色和相同形状的印记以适当的体积侵入我们的眼睛……”第50节：“由于这个原因，它们就使人们对统一的、完整的整体产生一个印象，并且同作为基础的客体保持一致……”第52节：“但是，人们能够听见，也是由于从一个说话的人那里，或者从发出声音或噪音或产生其他听觉感觉的东西那里发生一种流。而这股流分散成相同的同时又彼此保持某种一致的微粒……”第53节：“……必须认为，嗅也和听一样，如果没有某种从客体中流出、具有适当体积、从而能够刺激相应感觉器官的微粒，它就永远不会引起任何感觉。”

(8)卢克莱修《物性论》第2卷第1139行：

“因此，［万物］理所当然地都要死亡，

如果它们由于流出而变得稀薄的话……”

第　五　章

天　　象

(1)第欧根尼·拉尔修，第2卷第3章第10节。

(2)亚里士多德《形而上学》第1卷第5章：“一就是神。”

(3)亚里士多德《天论》第1卷第3章：“看来理论可以证实现象，而现象也可以证实理论。因为人人都有一个关于神的观念并把最高的处所划给神性的东西；无论异邦人还是希腊人，总之，凡是相信神的存在的人，莫不如此，他们显然把不死的东西和不死的东西联系起来了；因为不这样也是不可能的。因此，如果有神性的东西存在——它确实存在，那么我们关于物体的原初实体的上述论断也是正确的。但就人的信念而言，这一点也为感性知觉所充分证实。因为在整个过去的时代中，根据人们彼此流传下来的材料来看，无论整个最高的天体或天体的任何部分看来都没有发生什么变化，就连名称，看来也是古代人流传下来直至今天的，因为他们所指的东西，同我们所说的东西是一回事。因为同样的看法传到我们现在，不是一次，也不是两次，而是无数次。正因为原初的物体是某种有别于土和火、空气和水的东西，他们就把最高的地方称为‘以太’(由 thein aei 一词而来)，并且给了它一个别名叫作‘永恒的时间’。”

(4)亚里士多德，同上，第2卷第1章：“但是，古代人把天和最高的地方划给神，因为唯有天是不死的，而这里提出的学说也证明，天是不可毁灭的、没有

起始的、不遭受生灭世界的一切灾祸的……　因此，关于它的永恒性，不仅持这种看法更加适当，而且只有这样，我们才能提出那种被公认为符合关于神的预言的见解。”

(5)亚里士多德《形而上学》第11(12)卷第8章：“至于说天只有一个，这是显然的……认为这些东西［即天体或原初实体］即是众神，而神性的东西包围着整个自然界的看法，是从祖先和古代人那里流传下来并以神话的形式在后人中间保存下来的。其余的东西则是为了引起群众的信仰，当作有利于法律和公共福利的东西而被披上神话的外衣添加进去的。因此人们说众神具有人的形状，近似于一些别的生物，并且说了其他一些与此有关和类似的东西。如果人们抛开这些东西，只坚持原初的东西，即认为原初的实体是众神这一信仰，那么他们可能认为这是神的启示，并且认为，正如可能发生过的那样，在各种各样的艺术和哲学多次被创造出来，随后又消失了以后，他们这些意见却像古董一样，流传到现在。”

(6)第欧根尼·拉尔修，第10卷第81节：“除了这一切之外，还应当认真地考虑到，人的心灵的最大迷乱起源于人们把这些东西［即天体］看作是有福祉的和不可毁灭的，但是又认为天体具有与这些特性相矛盾的愿望和行为，……还由于人们根据神话怀有畏惧的猜测。”

(7)第欧根尼·拉尔修，第10卷第76节：“说到天象，应当认为，天体的运动、转向、亏蚀、升起、降落以及诸如此类现象的发生，不是因为有一个享有一切福祉和不可毁灭的存在物在支配它们、安排它们——或已经安排好它们。”第77节：“因为行动……对福祉来说是不合适的，而这种现象［即行动、忧虑、愤怒、喜好］的产生是由于软弱、恐惧和对别人的依赖。同样也不应当认为，有一些享有福祉的类似火的聚合物，能够任意地作出这些运动……　要不然这种矛盾本身就足以引起心灵的最大迷乱。”

(8)亚里士多德《天论》第2卷第1章：“因此，不应该以为，像古代人在神话里所说的那样，它［即天］还需要阿特拉斯做它的支柱。”

(9)第欧根尼·拉尔修，第10卷第85节：“因此，你〈指皮托克勒斯〉要好好掌握，努力记住它，并且不断同我在给希罗多德的《小纲要》中讲过的其他东西一起认真加以复习。”

(10)第欧根尼·拉尔修，第10卷第85节：“第一，不要认为，对天象的认识，无论就其更广泛的联系而言还是就其本身而言，除了像其他研究一样能够获得心灵的宁静和坚定的信心之外，还能达到别的目的。”

第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 82 节:“心灵的宁静就在于从这一切[谬误]中解脱出来,经常想到一般的和最重要的东西。”

(11)第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 87 节:“因为我们的生活需要的不是主观的玄想和空洞的假设,而是我们能够过没有迷乱的生活。”

第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 78 节:“其次,必须认为,自然哲学的任务就是精确地研究最主要现象的原因,认识天象时的幸福感也是建立在这个基础上的。”

第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 79 节:“但是,属于关于降落和升起、转向、亏蚀和与此有关的现象的理论的东西,丝毫不能增进认识时得到的幸福感,那些虽然知道这些现象但不认识它们的性质和主要原因的人,内心仍然像不知道那样充满恐惧,也许会更加感到恐惧。”

(12)第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 86 节:“不要勉强去做不可能的事情,也不要对一切事物都采用同一种观察方法,像在论述伦理学或者阐明其他物理学问题时那样,例如,宇宙是由物体和不可触摸的本质构成的,或者,存在着不可分的元素,而所有这类的东西或者说一切事物只有一种同现象一致的解释;但是天象恰好不是这样。”

(13)第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 86 节:“相反,这些现象有多种多样的产生原因,有不止一种的同感性知觉相符合的本质的规定性。因为对自然的研究不应依据空洞的公理和规律,而应按照现象的要求来进行。”

(14)第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 92 节。

(15)第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 94 节。

(16)第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 95 和 96 节。

(17)第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 98 节。

(18)第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 104 节:“〈伊壁鸠鲁认为,〉雷鸣可能以其他许多方式产生,只是神话必须加以排除。但是,只有当人们通过认真地追寻现象,从现象出发进而推断出不可见的东西时,神话才会被排除。”

(19)第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 80 节:“因此,必须注意到在我们这里相同的东西是以多种多样的方式产生的,并且这样去探索天象和一切未知事物的原因。”

第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 82 节:“……心灵的宁静就在于从这一切[谬误]中解脱出来……因此,必须注意一切直接的东西和感性知觉,对于一般的东西注意一般知觉,对于特殊的东西注意特殊知觉,对每一个标准则注意每

一个直接的明显的印象。因为如果我们坚持这样做，我们将会正确地说明产生不安和恐惧的原因，并且由于说明了天象和其他一切我们经常遇到的东西，以及一切使其他人震惊的东西的根据，我们就能使自己从不安和恐惧中解放出来。”

第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 87 节：“天象中发生的过程的某些迹象，能够从我们领域里的一些可以观察到的或现存的现象中获得，但不是从人们由天上感知的东西中获得，因为这些现象能以多种多样的方式产生。”［第 88 节］：“但是，必须观察每一个别现象的形式，并且对与此有联系的东西作仔细的考虑：这些东西以多种多样的方式产生，这不会被我们领域里的现象所驳倒。”

(20)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 78 节：“此外，人们对这类事物用多种多样的方式来说明，并且说，也可能采用其他方式。”

同上，第 86 节：“相反，这些现象的产生有多种多样的原因。”

同上，第 87 节：“因此，在所有天象中，一切都不可动摇地以多种多样的方式发生……如果人们让各种可能的对天象的解释存在的话（这样做是必要的）。”

(21)同上，第 98 节：“而那些认为只有一种原因的人就同现象发生冲突，并且无法认识‘人可能观察到的东西’。”

同上，第 113 节：“但是，当现象要求用多种多样的方式来加以解释时，只指出一个原因，这是一种疯狂的举动，是那些热中于关于星辰的无用知识的人的不适当的行为，他们给这些现象胡诌一些原因，但决不会使神性摆脱义务。”

同上，第 97 节：“其次，［天体］运转的次序应当像在我们这里发生的有些事件那样去理解，但是绝不能把神性与此联系起来；应当使神性摆脱义务，而去享受一切幸福，因为如果不这样做，那么对天象原因的全部解释都将是毫无意义的，而有些人的情况正是如此，他们没有坚持可能的解释方法，而是陷入虚妄的解说之中，因为他们认为各种现象只以一种方式发生，于是把其他一切可能的解释方式都排除在外；因此，他们就陷入不可思议的境地，并且无法把必须作为迹象来认识的［地上的］现象提出来加以比较。”

同上，第 93 节：“……不害怕占星术士的毫无创见的戏法。”

同上，第 87 节：“……显然，人们完全脱离自然科学的范围而坠入了神话的领域。”

同上，第 80 节：“所以……必须探索天象和一切未知事物的原因，同时我们应当蔑视这样的人，他们声称这一切只是以一种方式运行或发生，而不能根据

从远处得到的印象把以多种方式发生的东西描述出来，此外，他们不知道在什么条件下不能保持心灵的宁静。”

(22)第欧根尼·拉尔修，第10卷第80节：“不能认为对这些对象的研究还不够彻底，还不足以使我们得到心灵的宁静和幸福。”

(23)第欧根尼·拉尔修，第10卷第78节：“……在不可毁灭的和有福祉的存在物中，绝没有任何东西能引起冲突和不安。人们能够合乎理智地认识到，这是绝对适用的。”

(24)参看亚里士多德《天论》第1卷第10章。

(25)亚里士多德《天论》(第1卷第10章)：“如果宇宙是由许多物体组成的，而这些物体之间的关系在过去是另外一种样子，如果这些物体之间的关系以前始终是这样，而不可能是别的样子，那么宇宙就不会产生。”

(26)阿泰纳奥斯《哲人宴》第3卷第104页：“应该称赞诚实的克里西普斯，他认清了伊壁鸠鲁的本质，他说，阿尔谢斯特拉图斯的‘美食学’是伊壁鸠鲁哲学的故乡。”

(27)卢克莱修《物性论》第1卷第62—79行。

附　　录
评普卢塔克对伊壁鸠鲁神学的论战

一、人同神的关系

1.恐惧和彼岸的存在物

(1)普卢塔克《论信从伊壁鸠鲁不可能有幸福的生活》(克西兰德版)第2卷第1100页:"关于快乐〈伊壁鸠鲁〉也许说过:……他们的学说以某种方式消除恐惧和迷信,但是,它不会给人以欢乐和神赐的愉快。"

(2)[霍尔巴赫]《自然体系》(1770年伦敦版)[31]第2部分第9页:"关于这些无比强大的力量的观念永远是同恐惧的观念结合在一起的;这些力量的名字总是使人们回想起他们自己的灾难或者他们祖先的灾难。我们现在还害怕,因为数千年来我们的先辈就感到害怕。神的观念在我们心中总是引起令人压抑的念头……就是现在,每当我们听到有人提到神的名字时,恐惧和忧郁的想法就涌上心头。"参看第79页:"如果把道德建筑在一个行为变化不定的神的并不真正合乎道德的品格之上,那么人无论在他对于神的义务方面,在他自己对自己的义务方面,还是在他对别人的义务方面,都始终不可能知道他该遵循什么。因此,最有害的事莫过于劝人相信存在着一种超自然的存在物,在这种存在物面前,理性必须默不作声,为了成为一个幸福的人,你就必须为这个存在物牺牲尘世上的一切。"

(3)普卢塔克,同上,第1101页:"他们[对神]感到畏惧,把他当作对好人仁慈、对坏人严厉的主宰,由于怀有这唯一的畏惧心理,他们不需要许多使他们不去做坏事的拯救者;他们仿佛使恶在自己身上逐渐消亡,因此,同那

些正在作恶并敢于作恶，而事后又立即感到害怕和懊悔的人相比，他们较少感到不安。”

2.崇 拜 和 个 人

(4)普卢塔克，同上，第 1101 页：“相反，当它〈即灵魂〉最虔诚地相信并想象到神的降临时，它就会最容易驱散悲伤、恐惧和忧虑，并且沉醉于快乐，直到狂喜、戏谑和欢笑，在爱里面……”

(5)普卢塔克，同上。

(6)普卢塔克，同上，第 1102 页：“因为在节日里使人兴高采烈的，不是丰盛的酒，也不是烤肉的香味，而是企盼神能赐惠降临并仁慈地接受礼拜的虔诚愿望和信念。”

3.天意和谪降了的神

(7)普卢塔克，同上，第 1102 页：“他们 [即优秀的虔诚的人们] 一想到神就感到多么大的真诚的喜悦呀，因为对他们来说，神是一切善的倡导者，是一切美好事物的父亲，神既不会做任何坏事，也不会容忍任何坏事！因为神是善良的，而善良者在任何情况下都既没有忌妒，没有恐惧，也没有愤怒，没有仇恨，因为热情者不会对人冷漠，正如善良者不会害人一样，但是就本性而论，愤怒离仁慈最远，凶恶离敦厚最远，忌妒和敌意离博爱和友善最远。其中一类品性是卓越超群和力量的标志，另一类则是软弱和邪恶的标志。因此，神不会集愤怒与仁慈于一身，而由于神按其本性来说就是仁慈的和乐于助人的，所以愤怒和害人是同它的本性不相容的。”

(8)同上：“难道你们认为，对否定天意的人还 [需要] 进行别的惩罚，而他们自己使自己失去这种快乐和喜悦，这种惩罚还不够吗？”

(9)①：“但是，**软弱的**理性不是那个不认识客观的神的理性，而是那个**想要**认识神的理性。”谢林《关于独断主义和批判主义的哲学通信》—— 见《哲学著作集》1809 年兰茨胡特版第 1 卷第 127 页第 2 封信。

总之，可以奉劝谢林先生回想一下他早期的著作。例如，在《论

① 注 (9) 是马克思后来加进去的。—— 编者注

“自我”是哲学的原则》这一著作里，他写道：

“譬如，我们假定被规定为客体的**神**是我们知识的现实基础，那么，在这种情况下，既然神是客体，神本身就进入我们的知识范围之内，因而对于我们来说就不可能是这整个范围所赖以建立的最后根据了。”同上，第 5 页。

最后，我们提醒谢林先生注意上述他的那封信的结束语：

“向优秀的人类宣布精神自由并且不能再容忍人类为失去身上的枷锁而悲泣的时候已经到来了。”同上，第 129 页

如果早在 1795 年这样的时候就已到来，那么到了 1841 年又该怎样说呢？[32]

为了在这里顺便提一下一个几乎已经声名狼藉的题目，即**关于神的存在的证明**，必须指出，**黑格尔**曾经把这一神学的证明完全弄颠倒了，也就是说，他推翻了这一证明，以便替它作辩护。假如有这样一些诉讼委托人，辩护律师除非亲自把他们杀死，否则便无法使他们免于被判刑，那么这究竟应当算什么样的诉讼委托人呢？譬如，黑格尔就对由世界的存在到神的存在的推论作了这样的解释：“因为偶然的东西不存在，所以神或绝对者存在。”[33]但是，神学的证明恰恰相反：“因为偶然的东西有真实的存在，所以神存在。”神是偶然世界的保证。不言而喻，这样一来，相反的命题也被设定了。

或者，对神的存在的证明不外是**空洞的同义反复**，例如，本体论的证明无非是：“我现实地(实在地)想象的东西，对于我来说就是现实的表象”，这东西作用于我，就这种意义上说，**一切神**，无论异教的还是基督教的神，都曾具有一种实在的存在。古代的摩洛赫不是曾经主宰一切吗？德尔斐的阿波罗不曾经是希腊人生活中的一种现实的力量吗？在这里康德的批判[34]也毫无意义。如果有人想象自己有一百

个塔勒①,如果这个表象对他来说不是任意的、主观的,如果他相信这个表象,那么对他来说这一百个想象出来的塔勒就与一百个现实的塔勒具有同等价值。譬如,他就会根据他的想象去借债,这个想象就会**起这样的作用,正像整个人类曾经欠他们的神的债一样**。与此相反,康德所举的例子反而会加强本体论的证明。现实的塔勒与想象中的众神具有同样的存在。难道一个现实的塔勒除了存在于人们的表象中,哪怕是人们的普遍的或者无宁说是共同的表象中之外,还存在于别的什么地方吗?[35]要是你把纸币带到一个不知道纸的这种用途的国家里去,那每个人都会嘲笑你的主观表象。要是你把你所信仰的神带到信仰另一些神的国家去,人们就会向你证明,你是受到幻想和抽象概念的支配。这是公正的。如果有人把温德人②的某个神带给古代希腊人,那他就会发现这个神不存在的证明。因为对希腊人来说,它是不存在的。**一个特定的国家对于外来的特定的神来说,就同理性的国家对于一般的神来说一样,是神停止其存在的地方。**

或者,对神的存在的证明不外是**对人的本质的自我意识存在的证明,对自我意识存在的逻辑说明**。例如,本体论的证明。当我们思索存在的时候,什么存在是直接的呢?自我意识。

在这个意义上说,对神的存在的一切证明都是对神**不存在**的证明,都是对一切关于神的观念的**驳斥**。现实的证明必须倒过来说:“因为自然安排得不好,所以神才存在。”“因为非理性的世界存在,所以神才存在。”“因为思想不存在,所以神才存在。”但这岂不是说:**谁觉**

① 德国旧银币,根据普鲁士当时的币制,1 塔勒等于 30 银格罗申,1 银格罗申等于 12 分尼。—— 编者注

② 斯拉夫人的古称。—— 编者注

得世界是非理性的，因而谁本身也是非理性的，对他来说神就存在。换句话说，非理性就是神的存在。

“如果你们假定一个客观的神的观念，你们怎么能够谈理性**从自身中**产生出来的**规律**呢？因为只有**绝对**自由的存在物才能有自律。”谢林，同上，第 198 页［第 10 封信］。

“把可以普遍传授的基本原则加以隐瞒，这是一种对人类的犯罪行为。”谢林，同上，第 199 页。

《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》一文新序言(片断)[36]

我献给公众的这篇论文，是一篇旧作，它当初本应包括在一篇综述伊壁鸠鲁主义、斯多亚主义和怀疑主义哲学的著作里①，鉴于我正在从事性质完全不同的政治和哲学方面的研究，目前我无法完成这一著作。②

只是现在，伊壁鸠鲁派、斯多亚派和怀疑派的体系为人们所理解

① 接着马克思删掉了下面这句话："但是，由于从事目前更具有直接意义的政治和哲学方面的著作，暂时不允许我完成对那些哲学的综述，由于我不知道何时才有机会重新回到这一题目上来，我只好满足于……"——编者注

② 接着马克思删掉了下面这句话："伊壁鸠鲁主义、斯多亚主义、怀疑主义哲学，即**自我意识哲学**，既被以前的哲学家当作非思辨哲学加以屏弃，也被那些同样在编写哲学史的有学识的学究当作……加以屏弃。"——编者注

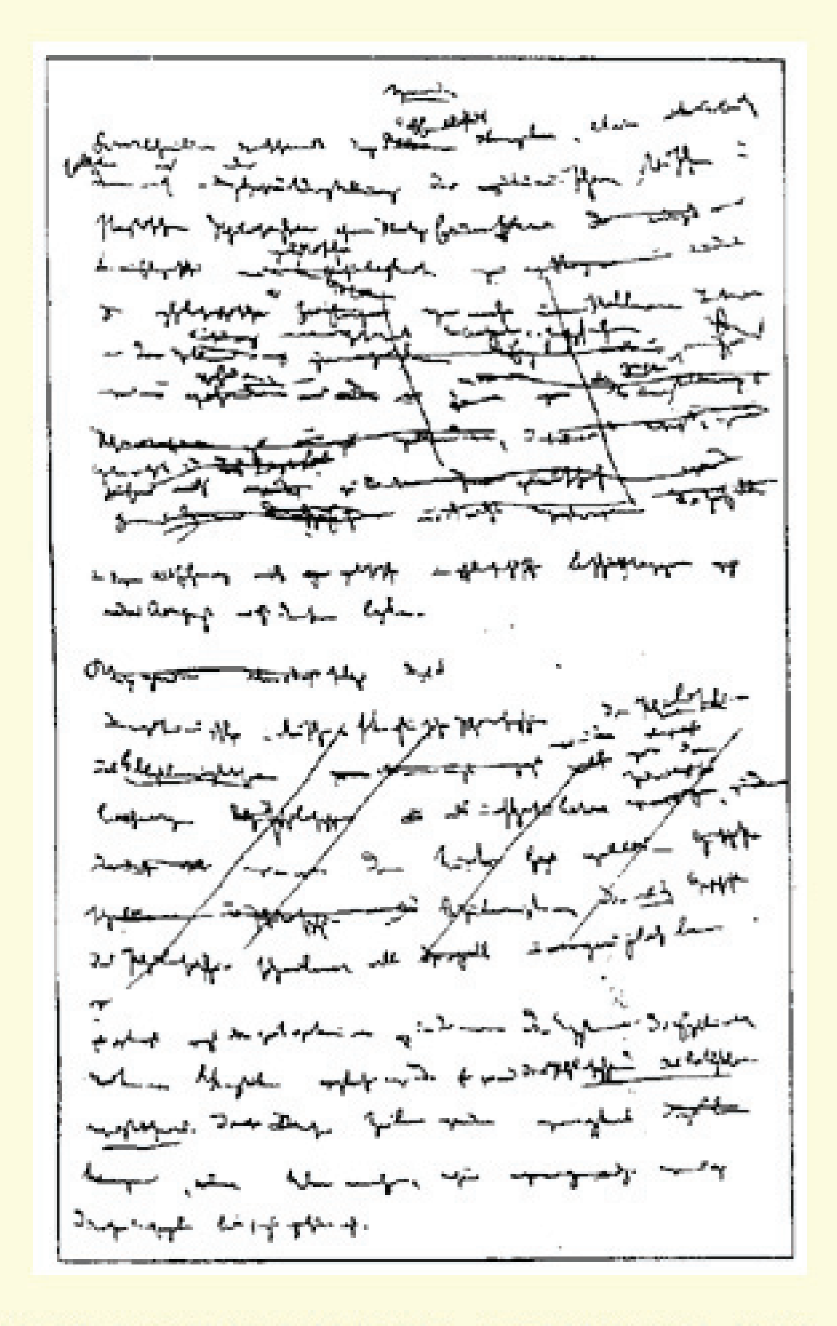
的时代才算到来了。他们是**自我意识的哲学家**。这篇论文至少将表明,迄今为止这项任务解决得多么不够。

卡·马克思大约写于1841年7月—1842年3月

第一次用原文发表于《马克思恩格斯全集》1929年历史考证版第1部分第1卷第2分册

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译



《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》一文新序言（片断）



1930年5月上海《萌芽》月刊发表马克思的《评普鲁士最近的书报检查令》和《第六届莱茵省议会的辩论（第一篇论文）》两篇文章中译文的片断

评普鲁士最近的书报检查令[37]

我们不是那种心怀不满的人，不会在普鲁士新的书报检查法令[38]公布之前就声明说：即使丹纳士人带来礼物，我还是怕他们①。相反，因为新的检查令允许对已经颁布的法律进行讨论，哪怕这种讨论和政府的观点不一致，所以，我们现在就从这一检查令本身谈起。**书报检查**就是**官方的批评**。书报检查的标准就是批评的标准，因此，就很难把这种标准同批评分割开来，因为它们是建立在同一个基础上的。

当然，对于检查令序言中所表述的**一般倾向**，每个人都只能表示赞同：

> "为了使新闻出版现在就能摆脱那些未经许可的、违背陛下旨意的限制，国王陛下曾于本月 10 日下诏王室内阁，明确反对使写作活动受到各种无理的约束。国王陛下承认公正的、合乎礼貌的公众言论是重要的而且必需的，并授权我们再度责成书报检查官切实遵守 1819 年 10 月 18 日书报检查法令[39]第 2 条的规定。"[40]

当然！既然书报检查是必要的，那么公正的、自由的书报检查就更加必要了。

---

① 维吉尔《亚尼雅士之歌》第 2 部第 49 行。丹纳士人在这里指希腊人。——编者注

可是,这里有一点马上就会使人们感到有点诧异,那就是上述法律的**日期**。该法律颁布的日期是1819年10月18日。怎么?难道这是一项由于时势所迫而废除了的法律吗?看来不是,因为现在不过是“**再度**”责成书报检查官必须遵守这一法律。由此可见,这一法律1842年以前一直存在,不过没有实施罢了。正因为如此,现在才又提起它,“为了”使新闻出版“**现在就**”能摆脱那些未经许可的、违背陛下旨意的限制。

尽管有了法律,但是新闻出版物到目前为止仍然受到种种未经许可的限制,这就是从上述书报检查令的序言中得出的直接结论。

上面的话是**针对法律**,还是**针对书报检查官**呢?

我们未必**有理由**能肯定说是后一种情况。在22年当中,保护公民的最高利益即**他们的精神**的主管机关,一直在进行非法的活动,这一机关的权力简直比罗马的书报检查官还要大,因为它不仅管理个别公民的行为,而且甚至管理公众精神的行为。在组织完善的、以自己的行政机关自豪的普鲁士国家里,政府高级官员的这种不负责任的行为,这种一贯的不忠诚的行为,难道可能发生吗?还是国家总是盲目地挑选最无能的人去担任最艰巨的职务呢?最后,也许是普鲁士国家的臣民已根本不可能起来抗议这种违法的行为吧?难道普鲁士的所有作者都如此愚昧无知,连与自己生存有关的法律也不知道吗?还是他们的胆子太小,竟不敢要求实施这种法律呢?

假如我们把过错推在**书报检查官**身上,那么这不仅会败坏他们本身的名誉,而且会败坏普鲁士国家和普鲁士作者的名誉。

况且,如果书报检查官二十多年来一直进行无视法律的非法活动,那就会提供令人信服的证据,说明新闻出版需要的是别的保证,而不是给如此不负责任的人物发出的这种一般性的指令。那就会证

明书报检查制度骨子里隐藏着一种用任何法律都无法消除的根本缺陷。

可是，如果说书报检查官很中用，**不中用的是法律**，那么，为什么还要再度求助于法律去反对正是它本身所造成的祸害呢？

或者，也许为了造成一种改善的假象而不从本质上去改善事物，才需要把制度本身的**客观缺点**归咎于**个人**吧？**虚伪自由主义的**手法通常总是这样的：在被迫让步时，它就牺牲人这个工具，而保全事物本身，即制度。这样就会转移从表面看问题的公众的注意力。

对事物本身的愤恨就会变成对某些人的愤恨。有些人以为人一变换，事物本身也就会起变化。人们的注意力就从书报检查制度转移到了个别书报检查官身上，而那一伙专看官方眼色行事的卑劣作者，便放心大胆地反对那些不受宠幸的人，对政府却称颂备至。

在我们面前还有一个困难。

某些报纸的记者认为，书报检查令就是新的书报检查法令。他们错了，不过他们的这种错误是情有可原的。1819 年 10 月 18 日的书报检查法令只应当暂时有效，即到 1824 年为止有效，如果不是现在的书报检查令告诉我们上述法令从来没有被实施过，那么直到今天它仍然是一项临时性的法律。

1819 年的法令也是一项**过渡性**措施，不过，当时规定了一定的期限——五年，可以期望颁布永久性法律，而新的检查令却没有规定任何期限；其次，**当时**期望颁布的是**关于新闻出版自由的法律**，而**现在**期望颁布的则是**关于书报检查的法律**。

另一些报纸的记者则认为，这个书报检查令是旧的书报检查法令的翻新。检查令本身将驳倒他们这种错误的看法。

我们认为，书报检查令是可能要颁布的书报检查法的**精神的预**

示。在这一点上，我们是严格遵循1819年书报检查法令的精神的，根据这一法令，**邦的法律**和**命令**对新闻出版具有同样的作用（参看上述法令第16条第2款[41]）。

现在我们再回过头来看看检查令。

“根据这一法律〈即根据第2条规定〉书报检查不得阻挠人们对真理作严肃和谦逊的探讨，不得使作者受到无理的约束，不得妨碍书籍在书市上自由流通。”

书报检查不得阻挠的对真理的探讨，在这里有了更具体的规定：这就是**严肃**和**谦逊的**探讨。这两个规定要求探讨注意的不是内容，而无宁说是内容以外的某种东西。这些规定一开始就使探讨脱离了真理，并硬要它把注意力转移到某个莫名其妙的第三者身上。可是，如果探讨老是去注意这个由法律赋予挑剔权的第三者，难道它不是会忽视真理吗？难道真理探讨者的首要义务不就是直奔真理，而不要东张西望吗？假如我必须记住用指定的形式来谈论事物，难道我不是会忘记谈论事物本身吗？

真理像光一样，它很难谦逊；而且要它对谁谦逊呢？对它本身吗？真理是检验它自身和谬误的试金石①。那么是**对谬误吗**？

如果谦逊是探讨的特征，那么，这与其说是害怕谬误的标志，不如说是害怕真理的标志。谦逊是使我寸步难行的绊脚石。**它就是规定在探讨时要对得出结论感到恐惧**，它是一种对付真理的预防剂。

其次，真理是普遍的，它不属于我一个人，而为大家所有；真理占有我，而不是我占有真理。我只有构成我的精神个性的**形式**。“风格

① 斯宾诺莎《伦理学》第2部分第43命题。——编者注

如其人。”[42]可是实际情形怎样呢！法律允许我写作，但是不允许我用**自己的**风格去写，我只能用另一种风格去写！我有权利表露自己的精神面貌，但是首先必须使这种面貌具有一种**指定的表情**！哪一个正直的人不为这种无理的要求脸红，而宁愿把自己的脑袋藏到罗马式长袍里去呢？至少可以预料在那长袍下面有一个丘必特的脑袋。指定的表情只不过意味着“强颜欢笑”而已。

你们赞美大自然令人赏心悦目的千姿百态和无穷无尽的丰富宝藏，你们并不要求玫瑰花散发出和紫罗兰一样的芳香，但你们为什么却要求世界上最丰富的东西——精神只能有**一种**存在形式呢？我是一个幽默的人，可是法律却命令我用严肃的笔调。我是一个豪放不羁的人，可是法律却指定我用谦逊的风格。**一片灰色**就是这种自由所许可的唯一色彩。每一滴露水在太阳的照耀下都闪现着无穷无尽的色彩。但是精神的太阳，无论它照耀着多少个体，无论它照耀什么事物，却只准产生一种色彩，就是**官方的色彩**！精神的最主要形式是**欢乐、光明**，但你们却要使**阴暗**成为精神的唯一合适的表现；精神只准穿着黑色的衣服，可是花丛中却没有一枝黑色的花朵。精神的实质始终就是**真理本身**，而你们要把什么东西变成精神的实质呢？**谦逊**。歌德说过，只有怯懦者才是谦逊的①，你们想把精神变成这样的怯懦者吗？也许，这种谦逊应该是席勒所说的那种天才的谦逊②？如果是这样的话，那你们就先要把自己的全体公民、特别是你们所有的书报检查官都变成天才。况且，天才的谦逊当然不像文雅的语言那样，避免使用乡音和土语，相反，天才的谦逊恰恰在于用事物本身的乡音和表达事

① 歌德《总结》。——编者注

② 席勒《论素朴的和伤感的诗》。——编者注

物本质的土语来说话。天才的谦逊是要忘掉谦逊和不谦逊，使事物本身突现出来。精神的谦逊总的说来就是理性，就是按照**事物的本质特征**去对待**各种事物的**那种普遍的思想自由。

其次，根据特利斯屈兰·善第所下的定义：严肃是肉体为掩盖灵魂缺陷而做出的一种虚伪姿态[①]。如果**严肃**不应当适合这个定义，如果严肃的意思应当是**注重实际的**严肃态度，那么这整个规定就会失去意义。因为我把可笑的事物看成是可笑的，这就是对它采取严肃的态度；对不谦逊仍然采取谦逊的态度，这也就是精神的最大的不谦逊。

严肃和谦逊！这是多么不固定的、相对的概念啊！严肃在哪里结束，诙谐又从哪里开始呢？谦逊在哪里结束，不谦逊又从哪里开始呢？我们的命运不得不由书报检查官的**脾气**来决定。给书报检查官指定一种脾气和给作者指定一种风格一样，都是错误的。要是你们想在自己的美学批评中表现得彻底，你们就得禁止**过分严肃**和**过分谦逊地**去探讨真理，因为过分的严肃就是最大的滑稽，过分的谦逊就是最辛辣的讽刺。

最后，这是以对**真理**本身的完全歪曲的和抽象的观点为出发点的。作者的一切活动对象都被归结为**“真理”**这个一般观念。可是，同一个对象在不同的个人身上会获得不同的反映，并使自己的各个不同方面变成同样多的不同的精神性质；如果我们撇开一切**主观的东西**即上述情况不谈，难道**对象的性质**不应当对探讨发生一些哪怕是最微小的影响吗？不仅探讨的结果应当是合乎真理的，而且得出结果

---

① 劳·斯特恩《特利斯屈兰·善第先生的生平和见解》第1卷第11章。——编者注

的途径也应当是合乎真理的。对真理的探讨本身应当是真实的，真实的探讨就是扩展了的真理，这种真理的各个分散环节在结果中是相互结合的。难道探讨的方式不应当随着对象而改变吗？当对象欢笑的时候，探讨却应当摆出严肃的样子；当对象令人讨厌的时候，探讨却应当是谦逊的。这样一来，你们就既损害了主体的权利，也损害了客体的权利。你们抽象地理解真理，把精神变成了枯燥地**记录**真理的**裁判官**。

也许不必去为这些玄妙的玩意儿伤脑筋？对真理是否干脆就应该这样去理解，即**凡是政府的命令都是真理，**而**探讨**只不过是一种既多余又麻烦的、可是由于**礼节关系**又不能完全取消的第三者？看来情况差不多就是如此。因为探讨一开始就被认为是一种同真理**对立的**东西，因此，它就要在可疑的官方侍从——严肃和谦逊（当然俗人对牧师应该采取这种态度）的伴随下出现。政府的理智是国家的唯一理性；诚然，在一定的时势下，这种理智也必须向另一种理智及其空谈作某些让步，但是到那时，后一种理智就应当意识到：别人已向它让了步，而它本来是无权的，因此，它应当表现得谦逊而又恭顺，严肃而又乏味。伏尔泰说过：除了乏味的体裁之外，其余的一切体裁都是好的。[43]但在这里，乏味的体裁却是独一无二的体裁，只要指出《莱茵省等级会议辩论情况》就足以证明这一点。既然如此，为什么不干脆恢复那美好的旧式的德国公文体裁呢？请随意写吧，可是写出来的每一个字都必须同时是对自由的书报检查机关的阿谀奉承之词，而书报检查机关也就会让你们那既严肃又谦逊的言论顺利通过。可千万不要失去虔敬的意识啊！

法律强调的并不是真理，而是谦逊和严肃。因此，一切——严肃，谦逊，首先是真理，都会引起怀疑，因为在这种真理的不确定的范围

背后，看来还隐藏着一种非常确定、非常可疑的真理。检查令接着指出：

“因此，无论如何不应该按照某种心胸狭窄的、超出这一法律界限的意旨来实行书报检查。”

这一法律首先指的就是1819年法令的第2条，可是检查令接着又援引了这个书报检查法令的总的**“精神”**。要把上面的两种规定结合起来是很容易的，因为书报检查法令的第2条就是该法令的**精神的集中体现**，而它的其余各条则是这种精神的更具体的划分和更详尽的规定。我们认为，**对上述精神的以下几种表述**最能说明这种精神的特征：

第7条：“科学院与各大学到目前为止所享有的免受书报检查的自由，在今后五年内将被取消。”

第10款：“本临时决议自即日起生效，有效期五年，期满之前，联邦议会[44]应切实研究通过何种办法才能够实施联邦条例[45]第18条中提出的有关新闻出版自由的各项统一规定。随后就应该对德国境内新闻出版自由的合法界限作出最后决定。”

有这样一种法律，哪里还存在**新闻出版自由**，它就取消这种自由，哪里应当实行新闻出版自由，它就通过**书报检查**使这种自由变成多余的东西——这样的法律不能认为是有利于新闻出版的。上述的第10款也干脆承认，暂时用**书报检查**法来代替联邦条例第18条中提出的、可能有一天要实行的**新闻出版自由**。这种移花接木的做法至少表明，时势要求对新闻出版加以限制，法令就是由于不信任新闻出版界而产生的。为了替这种不得人心的做法辩解，甚至硬说这是一项有效期限只有五年的临时措施，可是，遗憾得很，它的有效期限竟达22年之久。

从检查令的下面一句话中我们就可以看出，检查令是如何陷于自相矛盾的，它一方面不允许按照超出法令界限的意旨来实行书报检查，但另一方面又规定书报检查应当超出这种界限：“当然，书报检查官也可以允许人们坦率地讨论国内事务。”书报检查官可以这样做，但不一定要这样做，因为这不是非做不可的。仅仅这种慎重的自由主义就已经非常肯定地不仅超出了书报检查法令的精神，而且也超出了它的特定要求。旧的书报检查法令，即在检查令中引用的第 2 条，不仅不准**坦率地讨论**普鲁士的事务，甚至也不准**坦率地讨论中国**的事务。检查令这样解释：“凡对**任何国家中**存在的图谋推翻国家制度的政党作**赞许的**叙述的一切企图，均属于这一范围”，即属于破坏普鲁士邦和德意志联邦[46]其他各邦的安全的范围。在这种情况下，难道还允许对中国或土耳其的国内事务进行**坦率的**讨论吗？既然如此遥远的情况都威胁着德意志联邦的脆弱的安全，那么每一句对**内部**事务表示不满的话又怎能不威胁它的安全呢？

这样一来，检查令在自由主义方面就超出了书报检查法令第 2 条的精神（**超出的内容**以后就会清楚，不过，既然这种超出被说成是法令第 2 条的结论，那它**在形式上**就是值得怀疑的，其实检查令只明智地引用了法令第 2 条的**前一半**，但又责成书报检查官按照第 2 条**条文本身**办事），而在**非自由主义方面**，检查令也同样超出了**书报检查法令**的范围，它在对**报刊**的旧有的**限制**之外又加上了**新的**限制。

上述书报检查法令的第 2 条指出：

> “它的〈书报检查的〉目的是：与宗教的一般原则相违背的一切均应杜绝，不管个别宗教党派和国内允许存在的教派的见解和教义如何。”

1819 年，理性主义还占统治地位，这种理论把一般的宗教理解

为所谓理性的宗教。这种**理性主义的观点**也就是书报检查法令的观点，可是这个法令太不彻底，它的目的是要保护宗教，但它的观点却是反宗教的。这种把宗教的一般原则同它的实际内容和规定性分割开来的做法，正是同宗教的一般原则相抵触的。因为每种宗教都认为，它同其他各种特殊的、**虚构的**宗教的区别，正在于它的**特殊本质**，正是由于它有这种**规定性**，它才是**真正的宗教**。新的书报检查令在它引用的第 2 条中省略了**附加的限制条文**，根据这一条文的规定，个别宗教党派和教派都不享有神圣不可侵犯的权利。不仅如此，检查令还作了如下的解释：

“凡以轻佻的、敌对的方式反对一般的基督教或某一教理的行为，均不应容忍。”

旧的书报检查法令绝口不谈**基督教**，相反，它把宗教同**所有**个别的宗教党派和教派区别开来。新的书报检查令则不仅把宗教改成了**基督**教，而且还加上了**某一教理**几个字。这就是我们那种已经基督教化的科学的滑稽产物！新的书报检查令又给新闻出版造好了新的枷锁，谁还能否认这一点呢？据说，**既不能一般地**反对宗教，**也不能特殊地**反对宗教。或者，你们也许以为，**“轻佻的、敌对的”**这几个字眼已使新的锁链变成了玫瑰花环吧？轻佻、敌对，说得多么巧妙啊！“轻佻的”这个形容词是要求公民行为端庄正派，这是一个对众人公开的字眼，“敌对的”这个形容词则是对书报检查官偷偷地说的，它是“轻佻”在法律上的解释。在检查令中我们还能找到许多玩弄这种巧妙手法的例子：对公众用的是一套主观的、使人面红耳赤的字眼，对书报检查官用的则是另一套客观的、使作者不禁脸色发白的字眼。盖有封印的上谕[47]简直也可以用这种手法谱成乐曲了。

书报检查令陷入了多么令人惊奇的矛盾！只有那种不彻底的攻击才是轻佻的，这种攻击只针对现象的个别方面，由于它本身不够深刻和严肃，因而不能涉及事物的本质；正是仅仅**对特殊事物本身**的攻击，才是轻佻的。因此，如果禁止对一般基督教的攻击，那么，只有对它的轻佻的攻击才是许可的了。相反，对宗教的一般原则，对宗教的本质，以及对特殊事物（**就它**是本质的**表现而言**）的攻击，都是敌对的。攻击宗教只能采取**轻佻的或者敌对的**方式，第三种方式是不存在的。当然，检查令的这种不彻底性只是一种**假象**，因为这种不彻底性的立足点就是这样一种假象：似乎对宗教进行**某些**攻击也是许可的。但只要不带偏见，一眼就可看出这种假象只是一种假象而已。对于宗教，既不能用敌对的方式去攻击，也不能用轻佻的方式去攻击，既不能一般地去攻击，也不能特殊地去攻击，**这就是说，根本不许**攻击。

可是，如果同1819年的书报检查法令有明显矛盾的检查令要给**哲学方面的书刊**带上新的枷锁，那它至少应当表现得很彻底，能使**宗教方面的书刊**摆脱以前理性主义的法令加在它身上的旧枷锁。因为该法令曾宣布书报检查的目的也是“反对把宗教信条狂热地搬到政治中去，防止由此引起的**概念混乱**”。新的检查令虽然非常慎重，在自己的**解释**中对这一规定只字未提，但在**引用法令第2条**时仍然采纳了这一规定。什么叫作把宗教信条狂热地搬到政治中去呢？这就是说，要让宗教信条按其独特的本性去决定国家，也就是说，要使**宗教的特殊本质**成为**国家的准则**。旧的书报检查法令有权反对这种概念混乱，因为它允许批评特殊的宗教，允许批评这种宗教的特定内容。但旧法令依据的是你们自己所蔑视的、平凡而肤浅的**理性主义**。而你们这些甚至把国家的个别细小方面都建立在**信仰**和**基督教**上的人，你们这些希望建立**基督教国家的**人，怎么还能够提出要书报检查避

免这种概念混乱呢？

政治原则和基督教宗教原则的混淆已成了**官方的信条**。现在让我们来简单地解释一下这种混淆。如果只谈作为公认的宗教的基督教，那么在你们国家里就有天主教徒和新教徒。他们都会向国家提出同样的要求，就像他们对国家都负有同样的义务一样。他们会撇开自己的宗教分歧而一致要求：国家应该是政治理性和法的理性的实现。可是，你们却想建立一个**基督教国家**。如果你们的国家成了一个**路德派的基督教国家**，那么对**天主教徒**来说，这个国家就会成为一个并非他们所属、必然会被他们当作异端教会加以屏弃的教会，成为一个内在本质同他们正相抵触的教会。反过来也是一样。如果你们把**基督教的一般精神**说成是你们国家的**特殊**精神，那么你们就是从你们所受的新教的教育出发来决定**什么是**基督教的一般精神。虽然最近的事态已向你们表明，政府的个别官员划不清宗教和世俗、国家和教会之间的界限，但是你们还在决定**什么是基督教国家**。关于这种**概念混乱**，不应当由**书报检查官作出决定**，而应当由**外交家去谈判**[48]。最后，如果你们把某一种教义当作无关紧要的教义而加以屏弃，那你们所持的就是**异端的**观点。假如你们把自己的国家称为**一般的基督教国家**，那你们就是以委婉的方式承认它是**非基督教国家**。因此，要么你们根本禁止把宗教搬到政治中去（但是你们不愿意这样做，因为你们想使之成为国家支柱的并不是自由的理性，而是信仰，对你们来说，宗教就是对**现存事物的普遍肯定**）；要么你们就允许把宗教**狂热地**搬到政治中去，二者必居其一。让宗教**按照自己的方式**去从事政治吧，可是你们又不愿意这样做，因为在你们看来，宗教应当支持世俗的事物，但是，世俗的事物可不要受宗教支配。你们既然把宗教搬到政治中去，那么，企图**按照世俗的方式**规定宗教在政治中应当**以什么姿态**

出现，这是不折不扣的、甚至是**反宗教的**狂妄要求。谁由于宗教的冲动而想和宗教结合在一起，谁就得让宗教在一切问题上都有决定权。或者，也许你们把宗教理解为**对你们自己的无限权力和英明统治的崇拜吧**？

新的书报检查令的**正统精神**还以其他方式同旧的书报检查法令的**理性主义**发生冲突。旧的法令把制止"损害**道德**和良好习俗的行为"也列为书报检查的一项任务。检查令则把这一处当作法令第2条的引文加以引用。但是，如果说检查令的**解释**在宗教方面作了某些补充，那么在道德方面这个解释却漏掉了某些东西。对**道德和良好习俗**的损害变成了对"礼仪、习俗和外表礼貌"的破坏。我们可以看到，**作为道德的道德**，作为**这个世界**（它受自己的规律支配）**的原则**的道德**正在消失**，而代替本质的却是外表的现象、**警察的尊严**和**传统的礼仪**。谁该得到荣誉，就把荣誉给谁，在这里，我们看到了真正的彻底性。道地的基督教立法者**不可能承认道德**是一种本身神圣的独立领域，因为他们把道德的内在的普遍本质说成是宗教的附属物。独立的道德要损害宗教的普遍原则，宗教的特殊概念是同道德相抵触的。道德只承认自己普遍的和合乎理性的宗教，宗教则只承认自己特殊的现实的道德。因此，根据这一检查令，书报检查应该排斥像康德、费希特和斯宾诺莎这样一些道德领域内的思想巨人，因为他们不信仰宗教，并且要损害礼仪、习俗和外表礼貌。所有这些道德家都是从道德和宗教之间的根本矛盾出发的，因为**道德的**基础是人类精神的**自律**，而**宗教的**基础则是人类精神的**他律**。书报检查制度所进行的令人讨厌的革新，一方面表现为它的道德良心的减弱，另一方面则表现为它的宗教良心的大大强化；现在我们撇开这种讨厌的革新不谈，再来看看比较令人高兴的东西——**让步**。

“由此特别可以得出结论说，凡对整个国家管理机关或个别部门作出评价的作品，凡根据业已颁布或尚待颁布的法律的内在价值对这些法律进行讨论、揭露错误和缺点、指出或提出改进办法的作品，只要措辞合乎礼貌，倾向善良，就不能仅仅因为它们不符合政府的精神而拒绝发表。”

探讨要谦逊和严肃，这是新检查令和旧的书报检查法令的共同要求，可是，新检查令认为，措辞**合乎礼貌**和内容真实同样都是不够的。对于检查令来说，**倾向**才是它的主要标准，而且是它的贯穿始终的思想，但是在法令中甚至连“倾向”**这个字眼**也找不到。这种倾向究竟是什么，这一点新的检查令只字未提。可是，从下面一段引文中可以看出，对检查令来说，倾向是多么重要：

“这方面必要的前提是，对政府措施发表的见解，其倾向不是敌对的和恶意的，而是善意的。这就要求书报检查官具有良好的愿望和鉴别的能力，善于区别这两种不同的情况。与此相适应，书报检查官也必须特别注意准备出版的作品的形式和语调，一旦发现作品因感情冲动、激烈和狂妄而带有有害的倾向，应不准其印行。”

这样一来，作者就成了**最可怕的恐怖主义**的牺牲品，遭到了**涉嫌的制裁**。**追究倾向的**法律，即没有规定客观标准的法律，是恐怖主义的法律；在罗伯斯比尔执政时期，国家在危急情况下所制定的就是这样的法律，在罗马皇帝们在位时期，国家在腐败不堪的情况下所制定的也是这样的法律。凡是不以当事人的**行为本身**而以他的**思想**作为主要标准的法律，无非是**对非法行为的实际认可**。与其把我要留胡子的想法当作剪胡子的标准，倒不如像那位俄国沙皇[1]所做的那样，干脆让御用的哥萨克人把所有人的胡子统统剪掉。

---

① 彼得一世。——编者注

只是由于我**表现**自己，只是由于我踏入现实的领域，我才进入受立法者支配的范围。对于法律来说，除了**我的行为**以外，我是根本不存在的，我根本不是法律的对象。我的行为就是法律在处置我时所应依据的唯一的东西，因为我的行为就是我为之要求生存权利、要求**现实权利的**唯一东西，而且因此我才受到**现行法的**支配。可是，追究倾向的法律不仅要惩罚我所做的，而且要惩罚我**在**行动**以外**所想的。所以，这种法律是对公民名誉的一种侮辱，是一种危害我的生存的法律。

我可以随便挣扎，设法摆脱困境，但是事态决不会因此而有丝毫改变。我的生存遭到了怀疑，我的最隐秘的本质，即我的个性被看成是**一种坏的个性**，而且**由于这种意见我要受到惩罚**。法律之所以惩罚我，并不是因为我做了坏事，而是因为我没有做坏事。其实，我之所以受到惩罚，是因为我的行为**并不违法**，只是由于这一点，我就迫使好心肠的、善意的法官去追究我那非常慎重、并未见诸行动的**坏的思想**。

追究思想的法律**不是国家为它的公民颁布的法律**，而是**一个党派用来对付另一个党派的法律**。追究倾向的法律取消了公民在法律面前的平等。这是制造分裂的法律，不是促进统一的法律，而一切制造分裂的法律都是反动的；这不是法律，而是**特权**。一些人有权干另一些人无权干的事情，这并不是因为后者缺乏什么客观品质（像小孩子不会缔结条约那样），不，不是这样，而是因为他们的善良意图，他们的思想遭到了怀疑。即使公民**起来反对国家机构**，反对**政府**，**道德的国家**还是认为他们具有**国家的思想**。可是，在**某个**机关自诩为国家理性和国家道德的举世无双的独占者的社会中，在同人民根本对立因而认为**自己那一套反国家的思想**就是普遍而标准的思想的政府

中，当政集团的龌龊的良心却臆造了一套追究倾向的法律，**报复的法律**，来惩罚思想，其实它不过是政府官员的思想。追究思想的法律是以无思想和不道德而追求实利的国家观为基础的。这些法律就是龌龊的良心的不自觉叫喊。那么怎样才能使这种法律付诸实施呢？这要通过一种比法律本身更令人气愤的手段——**侦探**，或者通过认为所有写作流派都是值得怀疑的这样一种事先协定，由此，当然又要追究某人是属于哪一种流派的。在追究倾向的法律中，**立法的形式是同内容相矛盾的**，颁布这一法律的政府疯狂地反对它本身所体现的东西，即反对那种反国家的思想，同样，在每一种特殊的场合下，政府对自己的法律来说就好像是**一个颠倒过来的世界**，因为它用双重的尺度来衡量事物。对一方是合法的东西，对另一方却是违法的东西。**政府所颁布的法律本身就是被这些法律奉为准则的那种东西的直接对立面**。

新的书报检查令也陷入了这种自身固有的对立之中。它在指摘新闻出版界时痛斥为反国家行为的一切事情，它自己全都照干不误，并且以此作为书报检查官应尽的职责，这样，它就陷入了矛盾。

譬如，检查令禁止作者怀疑个别人或整个阶级的思想，但是同时它又允许书报检查官把全体公民分成可疑的和不可疑的两种，分成善意的和恶意的两种。新闻出版被剥夺了批评的权利，可是批评却成了政府批评家的日常责任。但事情并不限于这种本末倒置。在报刊内部，反国家的因素在内容方面表现为某种特殊的东西，在形式方面则是某种普遍的东西，即要交给公众评判的东西。

可是，现在事情颠倒过来了：现在，特殊的东西**在内容方面**表现为合法的东西，而反国家的东西却表现为国家的意见，即国家法；就形式而论，反国家的因素现在表现为一种普遍光芒照不到的、远离公

开自由的发表场所而被赶进政府批评家的办公厅里去的特殊东西。又如，检查令想要保护宗教，同时又破坏了所有宗教的最普通的基本原则——主观思想的神圣性和不可侵犯性。检查令宣布，心灵的法官是书报检查官，而不是上帝。又如，检查令禁止使用侮辱个别人的词句和作出败坏其名誉的判断，可是它又使你们每天都忍受检查官作出的侮辱性的、败坏你们名誉的判断。又如，检查令想要消灭居心叵测或不明真相的人散布的流言蜚语，可是，由于它把判断从客观内容的范围硬搬到主观意见或任性的范围中去，它就迫使书报检查官相信并转而散布这种流言蜚语，相信并转而从事不明真相和居心叵测的人所进行的那种侦探活动。又如，国家的意图不应当受到怀疑，但检查令却正好从怀疑国家出发。又如，好的外表不应当用来掩饰任何坏的思想，但检查令本身就是建立在骗人的假象之上的。又如，检查令指望增强民族感情，但它本身却是建立在玷辱民族的观点之上的。有人要求我们的行为合乎法律，要求我们尊重法律，同时我们又必须尊重那些把我们置于法律之外而以任性取代法的制度。我们必须绝对承认人格原则，尽管书报检查制度有缺陷，我们还要信任书报检查官；你们却肆意践踏人格原则，你们竟不根据行为来判断人，而根据对人的行为动机的看法来判断人。你们要求谦逊，但你们的出发点却是极大的不谦逊，你们竟把个别官员说成是能窥见别人心灵和无所不知的人，说成是哲学家、神学家、政治家，并把他们同德尔斐城的阿波罗相提并论。你们一方面要我们把尊重不谦逊作为义务，但另一方面又禁止我们不谦逊。把类的完美硬归之于特殊的个体，这才是真正的不谦逊。书报检查官是特殊的个体，而新闻出版界却构成了类。你们命令我们信任，同时又使不信任具有法律效力。你们把自己的国家制度估计得如此之高，竟认为这些制度能使软弱无能的、平凡的人

——官员成为神圣的人，能替他们把不可能的事情变为可能。可是，你们又非常不信任自己的国家机构，竟害怕私人的孤立的意见，因为你们把新闻出版界看成是私人。在你们看来，官员们在处理问题时完全没有个人纠葛，没有怨恨，不会感情用事，不会心胸狭窄，也没有人类的弱点。而没有个人纠葛的东西，**思想**，你们却加以怀疑，认为其中充满了个人的阴谋和主观的卑鄙意图。检查令要求对官员阶层无限信任，而它的出发点却是对非官员阶层的无限不信任。可是，为什么我们就不应当以德报德、以怨报怨呢？为什么我们就不应当认为这一官员阶层才是值得怀疑的呢？品格也是一样。同秘密行事的批评家的品格相比，公开说话的批评家的品格从一开始就应该受到不抱偏见的人们的更大尊敬。

凡总的说来是坏的东西就始终是坏的，不论体现它的是谁，是私人的批评家还是政府任命的批评家；不过，在后一种场合下，这种坏的东西会得到批准，并被上面认为是为在下面实现好事情所必需的东西。

追究倾向的书报检查和书报检查的倾向，这就是新的自由的检查令送来的礼物。要是我们对检查令的以下几点规定采取某种不信任的态度，那么谁也不会因此而指摘我们。

“凡使用侮辱个别人的词句和作出败坏其名誉的判断的作品，均不得发表。”好一个不得发表！对侮辱性的、败坏名誉的判断作出客观的规定，倒要比这种宽大为怀好得多。

“凡怀疑个别人的**或者**〈意味多深长的“或者”啊！〉整个阶级的思想的作品，使用**党派名称**和进行类似人身攻击的作品，也同样不得发表。”可见，划分等级、攻击整个阶级和使用党派名称的做法都是不能容忍的。可是，人为了要使一切东西对他来说都是存在的，他就必须

像亚当那样给它们都起个名称；党派名称对政治性报刊来说则是一种必要的范畴，因为：

> “正如扎萨弗拉斯医生所说的，
> 为了能医好每一种疾病，
> 我们首先就得给它起一个名称。”①

以上这一切都属于**人身攻击**。究竟应该怎么办呢？攻击个别人是不许可的；同样，攻击阶级、一般的东西和法人也都是不许可的。国家不愿意容忍（这是正确的）任何侮辱和任何人身攻击；可是，通过“或者”这个不显眼的词，一般的东西也归入人身攻击之列。通过“或者”加进了一般的东西，而通过一个小小的“和”字，我们又终于看到，原来这里所谈的只是人身攻击。但这就极其轻易地造成了如下的结果：既不准报刊对官员进行任何监督，也不准报刊对作为个别人组成的某一阶级而存在的机构进行任何监督。

> “如果书报检查能按照这些根据1819年10月18日书报检查法令的精神制定的指令来实行，这将为合乎礼貌的、公正的公众言论提供足够的活动场所；并能期望，这将引起人们对祖国利益的更大关注，从而增强他们的民族感情。”

根据这些指令办事，就能为**合乎礼貌的**，即书报检查认为是合乎礼貌的公众言论提供非常足够的活动场所，这一点我们是承认的；“活动场所”②这个词选得十分恰当，因为这种场所是为以玩把戏为乐事的报刊预备的。但**公正的**公众言论是否能得到这种活动场所，**公正**是否能找到容身之地，那就只有让有洞察力的读者去判断了。至于

① 维兰德《新阿马迪斯》第2部分第17首歌第36节。——编者注

② 德文“Spielraum”既有“活动场所”的意思，又有“游戏场所”的意思。——编者注

检查令所表示的**期望**，那么**民族感情**自然能够得到增强，就像送来的绳索会增强土耳其人的民族感情一样。可是，既谦逊又严肃的报刊究竟能不能引起人们对祖国利益的关注，这个问题我们交给报刊本身去解决。服用奎宁养不胖消瘦的报刊。不过，也许我们已把上述引文的意义看得太严重了。如果我们只把它看成是玫瑰花环上的一个钓钩，也许会更确切地猜中它的意义。可能在这个自由主义的钓钩上挂着一颗价格极其含糊的珠宝。让我们更仔细地来看一下。一切都要看上下文来决定。增强人们的民族感情并引起人们对祖国利益的关注，这是前面援引的重要条文所表达的**期望**，现在却悄悄地变成了一种隐藏着对我们那些可怜而虚弱的**报纸施加新压迫的命令**。

"如果这样办，那就能指望：政治性著作和报刊也将更清楚地了解自己的使命，它们在获得更丰富的材料的同时也将学会使用比较适当的语调，今后将不屑于转载居心叵测或不明真相的记者在外国报纸上发表的那些内容贫乏的新闻，或去登载各种流言蜚语和人身攻击的议论，以投合读者的好奇心，——这是书报检查无疑应当采取措施加以制止的趋向。"

检查令**指望**，如果这样办，政治性著作和报刊将更清楚地了解自己的使命，如此等等。可是，**更清楚的了解**并不是通过发号施令就能做到的；这不过是一种期待中的成果，而希望只不过是希望而已。但检查令是非常讲求实际的，它不会满足于希望和善良的愿望。善意的检查令赋于报刊一种在今后改善自己状况的希望**作为新的优待**，但同时它却剥夺了报刊目前享有的权利。由于希望改善自身状况，报刊失去了在目前还享有的东西。它遭到了可怜的桑乔·潘萨的命运：侍医剥夺了他的全部食物，使他不致因消化不良而不能很好地去完成公爵交办的任务。

同时，我们不应当放过机会，要号召普鲁士的作者学会使用这种

合乎礼貌的笔法。上述引文的开头一句就这样指出:"如果这样办,那就能指望:……"一系列的规定都取决于这一**冒号**,譬如说:政治性著作和报刊将更清楚地了解自己的使命,它们将学会使用比较适当的语调,如此等等,它们将不屑于转载外国报纸上发表的那些内容贫乏的通讯等等。所有这些规定都还是属于希望的范围以内的,"这是书报检查无疑应当采取措施加以制止的趋向",可是,借**破折号**同上文连接起来的这一结束语,却免除了书报检查官去等待报刊得到预期改善的那种无聊任务,同时这一结束语还授权书报检查官毫不踌躇地删去不合他的口味的东西。**截肢手术**代替了**内科治疗**。

"然而,为了接近这一目的,在批准新的报刊和新的编辑时务必谨慎行事,把报刊托付给完全正派可靠的人去主持,这些人的学术才能、地位与品格是他们的意图严正、思想方式忠诚的保证。"

在开始详细分析之前,我们先来谈谈总的看法。对新编辑即以后所有的编辑的批准,务必"**谨慎行事**",当然,这种批准是听凭**国家当局**即书报检查机关来决定的;而旧的书报检查法令至少在取得一定保证的情况下却把编辑的遴选交由**出版者按自己的意愿处理**:

"第9条。书报检查总局有权向报纸出版者声明,如出版者提名的编辑不堪信任,应即另聘;或者,如出版者愿意留用原编辑,应为原编辑交纳由我们内阁的上述各部根据书报检查总局建议而规定的保证金。"

在新的书报检查令中则出现了一种完全不同的深奥,可以说出现了一种精神的**浪漫主义**。旧的书报检查法令要求外在的、实际的、因而也是由法律规定的保证金,只要有了这种保证金做保,就是不受欢迎的编辑也能得到任用;检查令则剥夺了报刊出版者**本人的全部意志**。根据检查令的规定,政府的先见之明、当局的异常谨慎和洞察

能力，都应当同内在的、主观的、不由外界决定的品质有关。可是，如果**浪漫主义**的不确定性、敏感的内心世界和主观的激昂情绪都变成了下面这种**纯外在的现象**，即外在的偶然性已不再表现为它那种实际的确定性和局限性，而表现为某种奇妙的灵光、表现为某种虚构的深奥和壮观，那么，检查令也未必能逃脱这种**浪漫主义的命运**。

报刊(整个新闻业都属于这一范围)的编辑应当由完全正派可靠的人担任。检查令首先指出**"学术才能"**是这种完全正派可靠的品格的保证。至于书报检查官究竟能不能具有对各种各样学术才能作出判断的学术才能，检查令对这一点没有提出丝毫怀疑。既然在普鲁士有这么一批政府所熟悉的万能天才(每个城市里至少有一个书报检查官)，那么，这批博学多才的人物为什么不以作者的身分出现呢?要是这些因人数众多、更因博学多才而显得声势浩大的官员们一旦崛起，用自己的声势去压倒那些仅仅用某一种体裁写作、而且连用这种体裁写作的才能也未经官方验证的可怜作者们，那么，这就会比用书报检查更快地消灭报刊中的一切混乱现象。这些老谋深算的、像罗马的鹅一样只要嘎嘎叫几声就可以挽救卡皮托利诺山[49]的人们，为什么一声也不响呢？这些人实在太克制了。他们在学术界无声无臭，但是政府了解他们。

可是，假如这些人真正是一些哪一个国家也找不出来的人才(因为任何国家都没有见过完全由万能的天才和博学的才子组成的整个阶级)，那么，挑选这些人才的人所具有的天才又该比他们高出多少啊!为了证明在学术界无声无臭的官员们的确有万能的学术才能，这些挑选者又该具有多么神秘的法术啊！我们在这种**博学多才的官僚的**阶梯上登得越高，接触到的人物也就越令人惊奇。一个拥有一批完善的报刊作为支柱的国家，是不是值得把这些人才变成一批有缺点

的报刊的**看守人**呢？使一种完善的东西沦为对付不完善的东西的工具，这样做是不是适当呢？

你们所任命的这种书报检查官的人数越多，新闻出版界改进的机会就越少。你们把自己军队中身强力壮的汉子抽调出来，使他们成为不健康者的医生。

只要你们像庞培那样跺一下脚，从政府的每一幢大厦中就会跳出一个全副武装的帕拉斯·雅典娜来。孱弱无力的报刊在**官方报刊**面前就会化为乌有。只要光明出现，黑暗就会消失。让你们的光放射出来吧，不要隐藏。我们不要有弊病的书报检查制度，因为甚至你们自己也不相信它是十全十美的，请给我们一种完善的报刊吧，这只要你们下一道命令就行了；几个世纪以来**中国**一直在提供这种报刊的范本。

然而，使**学术才能**成为报刊作者唯一的和必要的条件，这正是精神的使命，而不是保护特权，又不是要求遵守惯例，难道不是这样吗？难道这种条件不正是事物本身的条件，而不是特定人物的条件吗？

遗憾的是，书报检查令竟打断了我们对它的称颂。除了学术才能这种保证之外，它还提出了**地位和品格**方面的保证。地位和品格！

品格这样紧跟着地位，就好像是从地位中派生出来的一样。因此，我们首先就从地位谈起。地位被紧紧地夹在学术才能和品格之间，使人几乎要怀疑这种做法的居心是否纯正。

学术才能是**一般**要求，这是多么明显的**自由主义**啊！地位是**特殊的**要求，这是多么明显的**非自由主义**啊！把学术才能同地位扯在一起，这又是多么**虚伪的自由主义**啊！既然学术才能和品格都是极其不确定的东西，相反，地位却是一种极其确定的东西；那么，我们为什么不可以得出结论说，根据必然的逻辑规律，不确定的东西要依赖确定

的东西，并从它那里得到支持和内容呢？由此可见，如果书报检查官在解释检查令时说，**地位**是学术才能和品格借以在社会中表现出来的**外在形式**，尤其因为书报检查官本身的职位就保证他们的这种观点就是国家的观点，难道这样一来他们就算是犯了一个严重的错误吗？而不这样解释，至少下面的一些问题就根本无法理解：为什么学术才能和品格还不能作为作者的充分的保证呢？为什么地位是第三个必要的保证呢？可是，如果书报检查官陷入了自相矛盾的境地，如果这些保证之间很少有联系，或者甚至从来互不相干，那他们又应该怎样进行选择呢？可是，选择是少不了的，因为总得有人来担任报纸和杂志的编辑工作啊！书报检查官可能认为，没有地位保障的学术才能和品格都是成问题的，因为它们都是不确定的。而且，学术才能和品格离开地位而单独存在，这当然会使他们感到奇怪。相反，要是有了地位，书报检查官是不是还可以对品格和学问表示怀疑呢？在这种场合，书报检查官更多的是相信他们自己，而不是国家的判断；在相反的场合，他们更多的也是相信作者，而不是国家。难道书报检查官会这样不识事体、居心不良吗？当然，不能这样设想，而且，肯定谁也没有这样设想。因为遇到**疑难时，地位**是决定性的标准，所以总的说来，它也就是**绝对地起决定作用的东西**。

因此，如果说过去检查令是由于自己的**正统信仰**而同**书报检查法令**发生冲突，那么现在它则是由于自己的**浪漫主义**而同书报检查法令发生冲突，因为浪漫主义同时始终是**带有倾向的**诗歌。**保证金**这种实际的真正保证变成了一种观念上的保证，而这种观念上的保证又变成了一种具有神奇的虚构的意义的、完全**现实的个人**的地位。保证的意义也起了同样的变化。现在已不是由出版者来**选择**那种需要**他**向当局担保的编辑，而是由当局替**他**选择向当局本身担保的编辑

了。旧法令关心的是由出版者的保证金作保的编辑的工作;新检查令则不谈编辑的**工作**,而只谈编辑的**身分**;它要求的是体现为身分的特定的个性,而**出版者**的**保证金**就应当使它获得这种个性。新的检查令像旧的法令一样,也具有外在的性质。不过,旧的法令按照自己的本性宣布了某种实际上确定的东西并对它加以限制,而检查令则赋予纯粹的偶然性以空想的精神,并以普遍性的激情宣布了某种纯粹个人的东西。

但是,如果说浪漫主义的检查令在编辑问题上使最外在的确定性具有最亲切的不确定性的语调,那么,它在书报检查官问题上就使最暧昧的不确定性具有法律上的确定性的语调。

> "在任命书报检查官时也应采取同样谨慎的态度,务使书报检查官一职确由那些经证明思想可靠和能力合格的人去担任,即由完全无愧于该职务所要求的那种光荣的信任的人去担任;这种人既慎重,又有洞察力,他们善于区别事物的形式与本质,当作品的内容与倾向本身已证实没有必要加以怀疑时,他们又善于十分得体地抛开怀疑。"

在这里,不再谈向作者要求的那种地位和品格,而是提出经证明思想可靠,因为地位本来就有了。然而,更值得注意的是:向作者要求的是**学术才能**,而向书报检查官要求的则是不附加任何规定的**能力**。除了政治问题以外,全部贯串着理性主义精神的旧法令,在第3条中要求的是**"有学术修养的"**、甚至是**"开明的"**书报检查官。在检查令中,这两个附加语都不见了,同时,它向书报检查官要求的并不是如人们所理解的那种特定的、已发展并变成了实际能力的作者的**才能**,而是**才能的萌芽**即一般的能力。由此可见,**才能的萌芽**对**现实的才能**应起**书报检查官的作用**,虽然按照事物的本性来说,它们之间的关系分明应该是颠倒过来的。最后,我们在这里顺便提一下,对书报检查

官能力的**实际**内容并没有更详细的规定，因而这种能力的性质当然是**模棱两可的**。

其次，书报检查官一职应由“**完全无愧于**该职务所要求的那种光荣的信任”的人去担任。这种规定强调必须选择受人信任的人去担任书报检查官的职务，即认为这种人要**完全无愧于**（**将会无愧于**？）别人寄予的那种光荣的信任（而且是完全的信任）；关于这种累赘而虚伪的规定，就用不着详细分析了。

最后，书报检查官应当是这样的人：“这种人既慎重，又有洞察力，他们善于**区别**事物的**形式**与**本质**，当作品的**内容**与**倾向本身**已证实没有必要加以怀疑时，他们又善于十分**得体地抛开怀疑**。”

可是恰恰相反，检查令在前面却是这样规定的：

> “与此相适应〈即与追究倾向相适应〉，书报检查官也必须特别注意准备出版的作品的形式和语调，一旦发现作品因感情冲动、激烈和狂妄而带有有害的倾向，应不准其印行。”

这样一来，书报检查官就必须时而**根据形式**去判断**倾向**，时而又**根据倾向**去判断**形式**。如果说作为检查书报标准的**内容**以前就已经完全消失，那么现在**形式**也正在消失中。只要倾向是好的，**形式的缺陷**就无关紧要了。即使作品并不十分严肃和谦逊，即使它们看起来感情冲动、激烈和狂妄，也没有关系，——谁会害怕这种**粗糙的外表**呢？必须善于把**形式**和**本质**区别开来。因此，规定的任何外表必然都被抛弃，而检查令最终必然是**完全陷入自相矛盾的境地**，因为用以辨别倾向的一切东西，反倒要由倾向来确定，而且反倒要用倾向来辨别。爱国者的激烈就是一种神圣的热情，他们的感情冲动就是一种恋人的激情，他们的狂妄就是一种自我牺牲的忠诚，这种忠诚是无限的，因而不可能是温和的。

所有的客观标准都已消失了,**人身**关系成了关键,能称之为保证的只有书报检查官的**得体的处事方式**。那么书报检查官能违反什么呢?能违反得体的处事方式。而处事不得体并不是犯罪。作者的什么东西遭到了威胁呢?他们的生存。哪一个国家曾经让个别官员的得体的处事方式来决定整个阶级的生存呢?

我再说一遍:**所有的客观标准都已消失了**。从作者方面来说,倾向是向他们要求的和给他们规定的最后内容。倾向作为一种无定形的意见,在这里表现为客体;倾向作为一种主体,作为关于意见的意见,则被归结为书报检查官的得体的处事方式,而且是他们的唯一规定。

可是,如果书报检查官的专横(承认独断意见的权利就是承认专横的权利)是被巧妙地伪装成客观规定的逻辑结论,那么检查令则完全有意识地表现了无条件享有信任的**总督府**的专横,而**这种对总督的信任**就是**报刊**的最后**保证**。由此可见,书报检查的一般本质是建立在警察国家对它的官员抱有的那种虚幻而高傲的观念之上的。公众的智慧和良好愿望被认为甚至连最简单的事情也办不成,而官员们则被认为是无所不能的。

这一根本缺陷贯穿在我们的一切制度之中。譬如在刑事诉讼中,法官、原告和辩护人都集中在**一个人**身上。这种集中是同心理学的全部规律相矛盾的。可是,官员是超乎心理学规律之上的,而公众则是处于这种规律之下的。不过,有缺陷的国家原则还是情有可原的,但当它不够正直因而表现得不彻底时,那就是不可原谅的了。官员的**责任**想必比公众的责任大得无可比拟,正如官员的地位比公众高得无可比拟一样。正是在唯有彻底性才能证明原则的正确并使它在自己的范围内具有法的原则的地方,原则被抛弃了,也正是在这里,采用

了截然相反的原则。

书报检查官也就是原告、辩护人和法官三位一体的人。书报检查官被委任去**管理精神**，然而他是**不负责任**的。

假如书报检查受**普通法庭的**支配（诚然，这在还没有客观的书报检查法以前是不可能的），那么它就只可能有**暂时**忠诚的性质。可是，最恶劣的手段却莫过于把书报检查又交给书报检查机关去评判，例如，把它又交给某一个总督或最高书报检查委员会去评判。

我们在报刊和书报检查的关系方面所谈的一切，同时也就说明了书报检查同最高书报检查机关的关系，说明了作者同最高书报检查官的关系，虽然在这里也插入了一个**中间环节**。但这是同样的一种关系，只是处在较高阶段上而已。要使事物保持原状，同时又企图用更换人员的办法使它具有另一种本质，这真是荒谬绝伦的做法。如果一个**实行高压的国家**想成为忠诚的国家，那它就会自己取消自己；那样一来，每一级都要求实行同样的压制和同样的反压制。最高书报检查机关也必定会受到检查。为了不致陷入这种恶性循环，人们就决定采取不忠诚的态度，于是，在第三级或第九十九级就会发生不法行为。由于官僚国家没有清楚地认识到这一点，所以它力图要把不法行为的范围至少抬到人们看不见的高度，这样就以为不法行为已经消失了。

整治书报检查制度的真正而**根本的办法**，就是**废除**书报检查制度，因为这种制度本身是恶劣的，可是各种制度却比人更有力量。我们的意见可能是正确的，也可能是不正确的，不过无论如何，**新的检查令**终究会使普鲁士的作者要么**获得更多的现实的自由**，要么获得更多的**观念的自由**，也就是获得更多的**意识**。

当你能够想你愿意想的东西，并且能够把你所想的东西说出来

的时候，这是非常幸福的时候[1]。

卡·马克思写于1842年2月初—2月10日

第一次用德文发表于《德国现代哲学和政论界轶文集》1843年版第1卷

署名：莱茵省一居民

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

① 塔西佗《历史》第1篇第1节。——编者注

第六届莱茵省议会的辩论

（第一篇论文）[50]

关于新闻出版自由和公布省等级会议[51]辩论情况的辩论

在柏林的一个春光明媚的早晨，《**普鲁士国家报**》发表了一篇**自白书**[①]，这使德国的所有作者和读者大为惊奇。自然，该报选择的是一种高贵的、外交式的、不那么有趣的忏悔方式。它装得像是要给自己的同行们一面认识的镜子；它神秘地谈论的只是其他普鲁士报纸，其实它所讲的就是那家地道的普鲁士报纸，即它自己。

对这种情况可以作各种不同的解释。**凯撒**在说自己时就用第三人称。为什么《普鲁士国家报》用第三人称讲话时就不能指自己呢？**小孩**称呼自己往往不用"我"，而用自己的名字——"乔治"等等。为什么《普鲁士国家报》就不能用《福斯报》、《施本纳报》或其他某个圣徒的名字来代替"我"呢？

① 实际上是指 1842 年 3 月 16、19 和 26 日该报第 75、78、86 号刊登的《1841 年 12 月 24 日书报检查令的影响》、《评国内事务及其发展和自然条件》和《国内报刊和国内统计》三篇文章。——编者注

Beiblatt

zu Nr 125 der Rheinischen Zeitung

Köln 1842

1842年5月5日《莱茵报》刊载的马克思《第六届莱茵省议会的辩论（第一篇论文）》一文的开头部分

1842年5月5日《莱茵报》刊载的马克思《第六届莱茵省议会的辩论(第一篇论文)》一文的开头部分

新的书报检查令[38]颁布了。我们的报纸认为必须学会一套与自由相适应的外貌和作风。《普鲁士国家报》也不得不醒悟过来，并且突然产生出某种自由主义的(至少是独立的)思想。

但是，自由的首要条件是自我认识，而自我认识又不能离开自白。

因此，只要牢牢记住《普鲁士国家报》在这里发表的是**它的自白书**，只要不忘记我们在这里看到的是未成年的半官方报纸的自我意识的第一次觉醒，一切疑团都会迎刃而解。我们确信《普鲁士国家报》是在“用沉着的语调发表伟大的言论”①，我们只是难于决定：我们应该更加赞扬的是这种伟大的沉着呢，还是这种沉着的伟大？

书报检查令刚一颁布，《国家报》在经受这一打击之后刚清醒过来，该报就提出了一个问题：“书报检查方面更大的自由给你们普鲁士报纸带来了什么好处?”②

显然，它是想说：多年来书报检查机关的严格戒律给我带来了什么好处呢？虽然监护和管束是最认真、最全面的，可是我却变成了什么样子呢？今后我又会变成什么样子呢？独立行走我还没有学会，但是，爱看热闹的观众总是等着看瘫痪者轻步飞舞。我的同行们，同样的命运也在等待着你们！让我们在普鲁士人民面前公开承认我们的弱点吧，但是我们的自白要说得巧妙一些。我们不能直截了当地告诉他们，我们是索然无味的。可是，我们要告诉他们，如果说普鲁士人民

---

① 《国内报刊和国内统计》引用了歌德《伊菲姬妮亚在陶里斯》第 1 幕第 3 场中的这句话。——编者注

② 《1841 年 12 月 24 日书报检查令的影响》，见 1842 年 3 月 16 日《普鲁士国家总汇报》第 75 号。——编者注

对普鲁士报纸不感兴趣，那是报纸对普鲁士国家不感兴趣。

《国家报》大胆地提出问题，而且更大胆地回答问题，这只是它觉醒的前奏，这是它在睡梦中背诵它将要扮演的那一角色的台词。它正在醒悟，正在把自己的精神表露出来。请注意倾听这位埃皮门尼德斯说些什么！

大家知道，**计数**是摇摆于感性和思维之间的理智的最初的理论活动。计数是**小孩**的理智的最初的自由理论活动。《普鲁士国家报》向它的同行们号召：**让我们来计数吧。统计**是首要的政治科学！①如果我知道一个人有多少根头发，我就了解了这个人的脑袋。

你希望别人怎样对待你自己，你就怎样对待别人。要正确评价我们自己、特别是我《普鲁士国家报》，还有什么办法能比统计更好呢！统计不仅会证实我和任何一家法国或英国报纸一样经常出版，而且会证实我的读者比文明世界任何一家报纸的读者都少。除了那些不是十分愿意而是被迫对我发生兴趣的官员，除了那些离不开半官方报纸的公共场所，还有谁读我呢？请问还有谁呢？如果把花在我身上的费用和我带来的收入计算一下，你们就会承认：用沉着的语调发表伟大的言论，绝不是一件有利可图的事情。你们看，统计是多么令人信服，计数是怎样使一切进一步的脑力活动成为多余！总之，大家来计数吧！数字表格可以启迪民众，而不会激起他们的热情。

《国家报》凭借它在统计领域的重要地位，不仅把自己同中国人②并列，不仅同宇宙的统计学家毕达哥拉斯[52]并列，它并且表明，那位想用数列来表示动物的各种差别等等的现代

① 见《国内报刊和国内统计》。—— 编者注

② 可能指伏羲。—— 编者注

伟大的自然哲学家[1]对它也有影响。

由此可见,《普鲁士国家报》虽然看起来充满实证的色彩,可是并没有离开现代哲学的基础。

《国家报》是一家全面的报纸。它并不以**数**为满足,并不以**时间的长短**为满足。它在承认数量的原则上更进一步,对**空间的量**也给予了充分的估价。空间,这是第一个以自己的量使小孩敬畏的东西。空间是小孩在世界上体验到的第一种量,因此,小孩以为身材高大的人就是伟人。像小孩一样进行推断的《国家报》也向我们说,**大部头的**书比**薄**本子要好得多,至于篇幅只有寥寥几页,每日只出一个印张的**报纸**,那就更不用说了!

你们德国人专门会发表长篇大论!你们去写论述国家机构的内容广泛的书籍吧,去写那种除了作者先生和评论家先生以外再没有人去读的博大精深的著作吧,可是要记住,你们的报纸并不是书籍。请你们想一想,一部内容翔实的三卷本的著作共有多少纸张呵!所以,你们不要到报纸上去寻找当今的精神和时代的精神,因为报纸只会给你们提供统计表格;你们应当到书本中去寻找这种精神,书本仅仅凭它的篇幅就足以保证它的翔实了。

好孩子,你们要记住,这里讲的是"学术性的"东西。因此,你们首先要钻研大部头的书,然后也会喜爱我们报纸的,因为我们的篇幅不大,笔调轻松,在读了大部头的书之后,它确实可以起一种清心爽神的作用。

当然!当然!我们这个时代已经没有中世纪那种令人赞叹的、对宏大事物的真正鉴赏力了。请看一看我们的虔诚派的短小的论文,请

---

① 洛·奥肯。——编者注

看一看我们的以小八开本印行的成套哲学著作,然后再看一看邓斯·司各脱的二十卷大开本的巨著[①]吧。这些大部头著作,甚至不用你去阅读,光是它们那惊人的外观就像哥特式建筑一样,足以打动你们的心弦,使你们惊异不置。这些天生的庞然大物以物质的形式对精神产生作用。精神感觉到巨大物体的重压,这种压力感就是敬畏的开端。不是你们占有这些书籍,而是这些书籍占有了你们。你们成了书籍的附属品,而普鲁士《国家报》认为,人民也应该这样成为他们的政治出版物的附属品。

由此可见,《国家报》虽然完全按照现代方式说话,可是并没有离开属于中世纪典型时期的历史基础。

但是,如果说**小孩**的理论思维具有量的性质,那么,小孩的推断和他的实践思维则首先具有实践和感性的性质。感性的禀赋是把小孩和世界连接起来的第一个纽带。**实践的感觉器官**,主要是鼻和口,是小孩用来评价世界的首要器官。因此,像小孩一样进行推断的普鲁士《国家报》也用**鼻子**来确定报纸的价值,特别是它本身的价值。如果说希腊的一位思想家[②]认为干燥的灵魂才是最好的,那么,《国家报》就认为**"香的"**报纸才是**"好的"**。《国家报》对奥格斯堡《总汇报》和《辩论日报》的**"文艺芳香"**推崇备至。真是少见的天真,值得称赞!伟大的、最伟大的庞培![③]

《国家报》在令人感激地发表了让我们得以窥见其灵魂的想法以后,终于用一种高深的议论概括地叙述了它对国家的观点。议论的中

① 邓斯·司各脱的大开本《牛津文集》实际只有十二卷。——编者注
② 赫拉克利特。——编者注
③ 见《国内报刊和国内统计》。——编者注

心就是它那伟大的发现："普鲁士的国家管理机构和全部国家机体是同政治精神脱节的，因此，它们在**政治**方面无论对人民还是对报纸都不可能发生丝毫兴趣。"[①]

这样一来，按照**普鲁士《国家报》的意见**，普鲁士的国家管理机构并不具有政治精神，或者说，政治精神不会存在于国家管理机构之中。《国家报》竟然说出了连最凶恶的敌人也想不出的话，断言现实的国家生活没有政治精神，政治精神不存在于现实国家之中。它这样做是多么莽撞呀！

但是，我们不应当忘记普鲁士《国家报》的**小孩式的感性观点**。它向我们说：当谈到铁路时，只应当想到铁和路；当谈到贸易合同时，只应当想到糖和咖啡；当谈到制革厂时，就只应当想到皮革。当然，小孩超不出**感性知觉**的范围，他只看到个别的东西，想不到还有把这种特殊和一般联系起来的看不见的神经存在，这种神经在国家中也如在各处一样，把各个物质部分转变为精神整体的活的成分。小孩相信太阳围绕地球旋转，一般围绕个别旋转。所以，小孩不相信**精神**，但却相信**鬼怪**。

因此，普鲁士《国家报》认为政治精神是法国的鬼怪，而且还以为把皮革、砂糖、刺刀和数字向鬼怪头上扔去，就可以降伏这个鬼怪。

不过，读者会打断我们说：我们本来打算谈谈"莱茵省议会的辩论"，而现在却给我们抱出一个"**无罪的天使**"——新闻界上了年纪的孩子《普鲁士国家报》，并且反复地唱起了老练的摇篮曲。《国家报》一再想用这种摇篮曲使自己和同行们安静地沉入冬夜的梦乡。

---

① 《评国内事务及其发展和自然条件》。——编者注

但是，难道席勒没有说过：

> “明辨事理者的理智看不见的东西，
> 却瞒不过童稚天真的心灵。”[①]

普鲁士《国家报》**“以它天真的心灵”**提醒我们说，普鲁士的情况并不比英国差，我们有**等级会议**，只要报刊有**能力**，它是**有权**对等级会议的辩论情况进行讨论的。因为《国家报》具有伟大的典型的自我意识，它认为普鲁士报纸缺少的不是**权利**，而是**能力**。后一种品质作为该报的特权，我们是乐于承认的，同时我们不想多谈该报的能力问题，倒愿意不揣冒昧地把该报以它天真的心灵透露出来的那种思想付诸实现。

只有在等级会议的辩论情况被当作**“公开的事实”**来对待，也就是说，成为报刊的对象时，**公布**会议辩论情况才能成为现实。和我们关系最密切的是最近一届**莱茵**省议会。

我们现在从省议会**“关于新闻出版自由的辩论”**开始谈起，并且事先必须指出，在讨论这一问题时，我们间或将以参加者的身分发表我们自己的实际看法，而在以后的几篇论文中，我们将更多地以历史观察者的身分来注意并叙述辩论的进程。

这种叙述方法上的差别是由辩论的性质本身决定的。在辩论其他问题时，我们发现各等级的代表对各种意见的辩护是势均力敌的。而在新闻出版问题上则不然，反对新闻出版自由的人稍占优势。这些人除了发表一些空洞的流行言论和老生常谈以外，我们发现他们还有一种**病态的激动**，一种由他们对新闻出版的**现实的**而不是想象的

---

① 席勒《信仰的话》。——编者注

态度所决定的强烈的偏见；而**为新闻出版辩护的人**，总的说来对自己所辩护的对象却没有**任何现实的关系**。他们从来没有感觉到新闻出版自由是一种**需要**。在他们看来，新闻出版自由是头脑的事情，根本用不着心脏去过问。对他们说来，新闻出版自由是“异国的”植物，他们只是把它作为“业余爱好”来同它打交道的。因此，他们只是举出一些十分空泛而含糊不清的论断来对付论敌的特别“有力的”论据，可是就连最愚蠢的想法在未被彻底驳倒以前也自认为是很了不起的。

歌德曾经说过，画家要成功地描绘出一种女性美，只能以他至少在一个活人身上曾经爱过的那种美作为典型[①]。新闻出版自由也是一种美（尽管这种美丝毫不是女性之美），要想为它辩护，就必须喜爱它。我真正喜爱什么东西，我就会感到这种东西的存在是必需的，是我所需要的，没有它的存在，我的生活就不可能充实、美满。然而上述那些为新闻出版自由辩护的人，即使没有新闻出版自由，看来也会生活得很美满的。

自由主义反对派向我们表明政治会议的水平，正像一般反对派表明一个社会的水平一样。一个时代如果把不信鬼神视为哲学上的胆大妄为之举，把反对女巫审判视为奇谈怪论，这样的时代就是把崇信鬼神和女巫审判视为**合法的**时代。一个国家如果像古代雅典那样把谄媚者、寄生虫和阿谀逢迎之徒当作违背人民理性的人和**人民中的丑类**来加以惩处，这样的国家就是独立自主的国家。一个民族如果像美好时代的所有民族那样只让**宫廷弄臣**享有思考和述说真理的权利，这样的民族就只能是依附他人、不能自立的民族。一个等级会议

---

① 见歌德《模仿和超过法尔科内》。——编者注

中的反对派如果还要说服人们相信意志自由是人的天性,那么,这样的等级会议至少还不是享有意志自由的等级会议。例外只是证实常规。自由主义反对派向我们表明,自由主义的立场已变成什么样子,自由在人的身上体现到怎样的程度。

因此,如果说我们看到,省等级会议中新闻出版自由的辩护人根本不能胜任其任务,那么整个省议会的情况就更是这样。

虽然如此,我们还是要从这一点开始叙述省等级会议的辩论,这不仅是由于对新闻出版自由有特殊的兴趣,而且也由于对省议会有一般的兴趣。我们认为,在关于新闻出版的辩论中,**特殊等级**精神比在其他任何场合都表现得清楚、明确而充分。**新闻出版自由的反对派**尤其是如此,正如在**一般自由**的反对派中,特定领域的精神、特殊等级的个人利益、品格的先天的片面性表现得最为强烈、明显,露出一副狰狞的面孔。

辩论向我们显示出诸侯等级反对新闻出版自由的论战、骑士等级的论战、城市等级的论战,所以,在这里进行论战的不是**个人**,而是**等级**。还有什么镜子能比关于新闻出版的辩论更真实地反映省议会的内在特性呢?

我们从**反对新闻出版自由的论敌**开始,而且——这是合理的——**从诸侯等级的一位辩论人**[①]开始谈起。

我们不想详谈他发言的第一部分,即关于“新闻出版自由和书报检查制度都是恶等等”这一部分,因为这个论题已经由另一位辩论人比较透彻地分析过了。不过,我们不能不谈一下辩论人的**独特的论据**。

① 指莱·佐尔姆斯—劳巴赫伯爵。——编者注

“书报检查制度同新闻出版界的不法行为比较起来”是“一种较小的恶”。“这一信念在我们德国〈请问:这是德国的哪一部分?〉已日渐巩固,因此,联邦颁布了有关的法律,普鲁士已经接受这些法律并服从这些法律。”①

省议会正在讨论关于使新闻出版摆脱羁绊的问题。这位辩论人说:这些束缚新闻出版的羁绊、锁链本身就证明,新闻出版的使命不是要进行自由的活动。它的被束缚状态否证了它的本质。反对新闻出版自由的法律就否定了新闻出版自由。

这是一种用来反对任何改革的**圆滑的**论据,某个派别[53]的**经典理论**把它表述得最为透彻。对自由的任何一点限制实际上都无可辩驳地证明当权人物曾一度坚信必须限制自由,而这种信念也就成为后来信念的准绳了。

有人曾经命令人们相信太阳是围绕地球运转的。伽利略被驳倒了吗?

同样,在**我们德国**曾经用法律手续确定了下面这种为各个诸侯所赞同的全帝国共同的信念:农奴身分是某些人的躯体的特性;用外科手术即刑讯拷打最能查明真相;要用尘世之火来向异教徒显示地狱之火。

难道法定的农奴身分不正是否定关于人体并非使用和占有的对象这一合乎理性的怪想的实际证明吗?难道自发进行的刑讯拷打不是驳倒了关于依靠屠杀不能弄清真相,刑讯台上抻拉脊骨不能使人丧失刚强,抽搐并不是认罪等等空洞的理论吗?

在辩论人看来,书报检查制度存在的事实就这样推翻了新闻出版自由;这在事实上是正确的,这是真理,它十分真实,甚至可以用画

① 《第六届莱茵省议会会议记录》1841年科布伦茨版。——编者注

地形的方法来确定它的界限,—— 只要越过一定的界限,它就不再是事实和真理了。接着,我们又听到了这样的说教:

"无论在言语上或在文字上,无论在我们莱茵省或在整个德国,都看不出真实而高尚的精神发展受到了束缚。"①

据说照耀着我们新闻出版界的这种真理的高尚光芒,就是书报检查制度赠送的礼物。

首先我们用辩论人过去的论据来反驳他自己。我们举出的不是一个合理的论据,而是政府的一项法令。普鲁士最近的书报检查令正式宣称:直到现在,新闻出版一直受到太大的限制,它还必须设法具有真正民族的内容。辩论人可以看到,在**我们德国**,信念是可以改变的。

但是,把书报检查制度看作我们优秀的新闻出版业的基础,这是多么不合逻辑的奇谈怪论!

法国革命时最伟大的演说家**米拉波**的永远响亮的声音直到现在还在轰鸣;他是一头狮子,你想要和人们一起叫一声"吼得好,狮子!"②,就必须亲自倾听一下这头狮子的吼声。米拉波是在监狱里获得知识的。难道监狱因此就是培养口才的高等学校吗?

虽然有一整套精神上的关卡,德国精神仍然成就了一番大事业。如果认为这种成就的取得正是由于关卡和限制,那么这种看法是地道的王公老爷的偏见。德国的精神发展并不是**由于**书报检查制度,而是由于**违背了**这种制度。当新闻出版业在书报检查的条件下枯萎凋谢、艰难度日时,这种情况却被援引来作为反对新闻出版自由的论

① 《第六届莱茵省议会会议记录》1841年科布伦茨版。—— 编者注

② 莎士比亚《仲夏夜之梦》第5幕第1场。—— 编者注

据，其实它只能否证新闻出版的不自由。当新闻出版业不顾书报检查制度的刁难仍保持着自己的主要特点时，这种情况却被援引来为书报检查制度辩护，其实它只能用来为精神辩护，而不能用来为镣铐辩护。

其实，“**真实而高尚的发展**”是有其缘由的。

在实行严格书报检查制度的 1819—1830 年间（后来，即使不是在“我们德国”，也毕竟在德国的绝大部分，书报检查制度本身也受到时势和这一时期内形成的奇特信念的检查），我国著作界处于“**晚报时期**”。我们同样有权把这个时期称为“真实而高尚的”、精神的和充分发展的时期，正像《**晚报**》的编辑“**温克勒**”幽默地用“**赫尔**”这一笔名称呼自己一样，虽然我们认为他的亮度比深夜沼泽的亮度还要微弱。这位以“赫尔”作为笔名的愚昧的乡下佬就是当时著作界的典型。[54]那个大斋期一定会向后代证明，如果说只有少数的圣徒才能在禁绝饮食的条件下坚持 40 天之久，那么，整个德国虽然从来不是神圣的，却能在既不消费也不生产精神食粮的情况下存在 20 年以上。新闻出版界**堕落了**，很难说，是智力不足和形式缺乏甚于特性不足和内容缺乏呢，还是恰恰相反。如果批判能够证明这个时期根本没有存在过，应当说这对德国最有利了。当时著作界中唯一还有充满生机的精神在跃动的领域——**哲学领域**，已不再说德语，因为德语已不再是思想的语言了。精神所说的话语是一种无法理解的神秘的话语，因为已不允许可以理解的话语成为明辨事理的话语了。

至于**莱茵著作界**的例子（这个例子实际上和莱茵省等级会议有相当密切的关系），那么即使打着第欧根尼的灯笼走遍五个行政区恐怕也找不到“这样一个人”了。我们不认为这是莱茵省的缺陷，相反，我们认为这是它具有实践政治意义的证明。莱茵省可以办“**自由的报**

刊”，但是要办“**不自由的报刊**”，它既欠圆滑又缺乏幻想。

因此，我们可以称之为“实行严格书报检查制度的著作时期”的那个刚告结束的著作时期，从历史上清楚地证明，书报检查制度无疑不负责任地给德国精神的发展带来了不可弥补的损失；因此，这个制度无论如何也不能起辩论人所认为的高尚艺术的导师的作用。或许当初人们是把“高尚而真实的新闻出版业”理解为体面地戴着锁链的新闻出版业吧？

既然辩论人“可以提起关于小拇指和整个手这一尽人皆知的俗语”，那么让我们也来反问一句：如果政府向本国人民的精神伸出的不只是**一只**手而一下子就是两只手，这不是最符合政府的尊严吗？

我们看到，我们这位辩论人以满不在乎的傲慢和外交式的冷静抹杀了书报检查制度和精神发展的关系问题。他在对**新闻出版自由的历史形态**展开进攻的时候，就更明确地表现了本等级的消极方面。

至于别国人民的新闻出版自由，据说：

“英国不足为例，因为那里几世纪以来在历史进程中形成的一些条件，不是别的国家用理论所能创造的，但是这些条件在英国的特殊情况下是有其根据的。”“在荷兰，新闻出版自由未能防止沉重的国债，并且在极大的程度上促使了革命的爆发，结果使二分之一的领土沦丧。”①

我们暂不谈法国，留待以后再谈。

“最后，我们是否能把瑞士看成是由新闻出版自由赐福的黄金国呢？当各党派正确地意识到自己缺乏人的尊严，分别按动物躯体的某个部分称为有角者、有爪者，并由于庸俗地谩骂而引起四邻蔑视时，难道我们不是带着厌恶的心情

① 《第六届莱茵省议会会议记录》1841 年科布伦茨版。——编者注

回想起它们在当地报纸上的粗野争吵吗?”①

据说**英国**报刊不能用来论证一般的新闻出版自由,**因为**它是建立在**历史的基础**上的。英国报刊之所以有功绩,**只是**由于它是历史地发展起来的,与一般报刊不同,因为一般报刊的发展据说应该是**没有**历史基础的。由此可见,这是历史的功绩,而不是报刊的功绩。似乎报刊就不是历史的组成部分;好像在亨利八世、天主教徒玛丽、伊丽莎白和詹姆斯一世的统治下,英国报刊为了争取给英国人民奠定历史基础,没有经过严酷的、常常是野蛮的斗争似的!

既然英国报刊在最不受束缚的情况下也没有破坏历史基础,难道这不是恰好说明新闻出版自由的好处吗?但是辩论人前后是不一致的。

英国报刊不能成为替一般报刊**辩护**的理由,**因为**它是英国的。荷兰报刊却是**反对**一般报刊的理由,**虽然**它只是荷兰的。时而把报刊的一切优点都归功于历史基础,时而把历史基础的一切缺点都归咎于报刊。时而说报刊对历史的完善没有起到自己的作用,时而说历史对报刊的缺点不能承担自己的责任。在英国,报刊是同本国的历史和特殊环境紧密联结在一起的,荷兰和瑞士的情况也是一样。

在对待历史基础方面,报刊究竟应该做些什么呢?是反映它,抛弃它呢,还是发展它?辩论人对报刊的这三种做法全都加以责难。

他斥责**荷兰**报刊,**因为**它是**历史地**发展起来的。它本应当**阻止历史进程**,它本应当使荷兰防止**沉重的国债**!这是多么不合历史情况的要求!荷兰报刊未能阻止路易十四时代的出现,它也未能阻止克伦威尔时期英国舰队称霸欧洲。它未能对海洋使用魔法,使它把荷兰从充

① 《第六届莱茵省议会会议记录》1841年科布伦茨版。——编者注

当大陆强国厮杀战场这一倒霉的角色中解救出来；它同德国所有的书报检查官一样，也未能取消拿破仑的专制法令。

但是，难道**自由的**报刊什么时候曾经加重过国债吗？奥尔良公爵①摄政时期，约翰·罗的疯狂的证券投机[55]使整个法国处于混乱状态；那时有谁曾经起来同这一荒诞的金融投机狂飚时期相对抗呢？只有几个讽刺作家。当然，他们获得的报偿并不是银行的钞票，而是巴士底狱的入狱证。

要求报刊防止**国债**，如果再进一步，连个人的债务也应当由报刊来偿还了。这种要求正像一位作者总是暴跳如雷地责怪他的医生只是给他治好了病，却没有同时使他的作品不印错字一样。新闻出版自由同医生一样，并不能使一个人或一个民族变得完美无缺。它自己也不是十全十美的。如果由于好事只是某个方面好，而不是一切都好，由于它是**这种**好事而**不是别的**好事就予以痛骂，这种做法是十分鄙俗的。当然，假如新闻出版自由无所不包，那它就会使人民的其他一切职能、甚至人民本身都变得多余了。

辩论人把**比利时的革命**归罪于荷兰的报刊。

每一个稍有历史知识的人都不会否认，比利时脱离荷兰[56]这一事件远比它们的联合**更合乎历史情况**。

据说荷兰的报刊引起了比利时革命。什么样的报刊？主张改革的还是反动的？对法国我们也可以提出同样的问题；如果辩论人斥责比利时教权主义的、同时又是民主主义的报刊，那么，他也同样应当斥责法国教权主义的、同时又是拥护专制的报刊。两种报刊在推翻本国政府时都出过力。在法国，为革命准备基础的不是新闻出版自由，

① 菲力浦第二。——编者注

而是书报检查制度。

但是，这一点我们不谈。比利时革命在最初**出现**时是精神的革命，是报刊的革命。超出这个范围而硬说什么报刊产生了比利时革命，那是没有丝毫意义的。但是，难道这就值得斥责一通吗？难道革命一开始就应当**以物质的形式**出现吗？难道一开始它就应当动手打而不是用口讲吗?政府可以使精神的革命物质化；而物质的革命却必须首先使政府精神化。

比利时革命是比利时精神的产物。因此，报刊——目前精神的最自由的表现——也参加了比利时革命。假如比利时报刊站在革命之外，那它就不成其为比利时的报刊；同样，假如比利时革命不同时又是报刊的革命，那它也就不成其为比利时的革命。人民革命是**总体性的**，这就是说，每一个领域都按自己的方式起来造反；那么，为什么报刊自身就不应该这样做呢？

这样说来，辩论人对比利时报刊的斥责并不是针对报刊，**他斥责的是比利时**。在这里我们可以看出他对新闻出版自由所持的历史观点的关键问题。自由报刊的**人民**性(大家知道，就连艺术家也是不用水彩来画巨大的历史画卷的)，以及它所具有的那种使它成为体现它那独特的人民精神的独特报刊的历史个性——这一切对诸侯等级的辩论人说来都是不合心意的。他甚至要求各民族的报刊成为表现他的观点的报刊，成为上流社会的报刊，还要求它们围绕个别人物旋转，而不要围绕精神上的天体——民族旋转。这个要求在他对**瑞士报刊**发表评论时就赤裸裸地表现出来了。

现在让我们来提一个问题，为什么辩论人没有想起以阿尔布雷希特·冯·哈勒为代表的瑞士报刊曾反对过伏尔泰的启蒙运动这一事实呢？为什么他不记得，即使瑞士不是黄金国，但它毕竟产生了一

位未来的诸侯黄金国的预言家,也就是说,它还产生了一位在《国家学的复兴》一书中为"更高尚而真实的"报刊即《柏林政治周刊》奠定了基础的、也同样叫冯·哈勒的先生呢?[57]根据果实可以辨认出树木。①世界上还有什么地方能拿出具有这种多汁的正统主义的果实来同瑞士抗衡呢?

辩论人责备**瑞士报刊**采用"有角者"和"有爪者"这样的"以动物命名的党派名称",一句话,责备它**用瑞士语言**讲话,而且是跟那些与公牛、母牛宗法式地和睦相处的**瑞士人**讲话。**这个国家的报刊正是这个国家的报刊**。也只能够这样讲。而且像瑞士报刊又一次证明的那样,使人们摆脱地方分立主义局限性的正是自由的报刊。

说到**以动物命名的党派名称**,我们要特别指出,宗教本身就把**动物**奉为神灵的象征。当然我们这位辩论人必然会斥责以宗教的热忱向母牛撒巴拉和猴子哈努曼膜拜的**印度**出版物。他一定会由于印度宗教责备印度出版物,正如他由于瑞士的特征责备瑞士出版物一样。但是有一种出版物,辩论人未必愿意使它遭受检查,我们指的是**神圣的出版物——圣经**。难道圣经不是把全人类分成**山羊**和**绵羊**两大类②吗?难道上帝自己不是用"对犹大家我如**蛀虫**,对以法莲家我如**蛆虫**"③这样的话来表明自己对犹大家和以法莲家的态度吗?或者,(这对我们俗人说来更近一些)不是也有一种把全部**人类学**变成**动物学**的**诸侯等级的著作**吗?我们指的是**研究纹章**的著作。在那里人们可以看到比"有角者"和"有爪者"更稀奇古怪的东西。

① 参看《新约全书·马太福音》第7章第16节。——编者注

② 同上,第25章第32—33节。——编者注

③ 《旧约全书·何西阿书》第5章第12节。——编者注

辩论人究竟斥责新闻出版自由的哪些东西呢?他斥责的是:**人民的缺陷同时也是他们的报刊的缺陷**;报刊是历史的人民精神的英勇喉舌和它的公开形式。辩论人是否已经证明,**德国的人民精神**不能享有这一伟大的天赋特权呢?他曾表明,每个国家的人民都在**各自的**报刊中表现**自己**的精神。难道德国人的具有哲学修养的精神就不应该具有连满脑子动物名称的瑞士人(按照辩论人自己的说法)都具有的东西吗?

最后,辩论人是否以为,自由报刊的**民族**缺陷并不是**书报检查官的民族缺陷**呢?难道书报检查官置身于历史总体之外,不受时代精神的影响吗?很可惜,也许正是这样。但是,凡是思想健全的人,谁能不原谅报刊的民族的和时代的过失,却原谅书报检查制度的反民族的和反时代的罪过呢?

一开始我们就指出,在形形色色反对新闻出版自由的辩论人进行论战时,实际上进行论战的是他们的**特殊等级**。起初诸侯等级的辩论人提出了一些**圆滑的**论据。他证明新闻出版自由是不合理的,他的根据便是书报检查法中表现得十分明显的**诸侯信念**。他以为,德国精神的高尚而真实的发展**是由于**上面的限制**造成的**。最后,他进行了**反对各国人民**的论战,他怀着高贵的怯懦责骂新闻出版自由,说它是人民自己对自己使用的一种粗野而冒失的语言。

现在我们就要谈到的**骑士等级的辩论人**①不是反对各国人民,而是反对人。在**新闻出版自由**方面他驳斥的是**人的自由**,在**新闻出版法**方面他驳斥的是**法律**。在谈论新闻出版自由问题本题之前,他先涉及到**不加删节地每天发表省议会辩论情况**的问题。我们一步一步地

① 指马·洛埃男爵。——编者注

跟着他走下去吧。

“在关于公布我们的辩论情况的几个提案中，第一个提案已被满足。”“省议会完全有权力明智地运用这一授予它的批准权。”

这正是问题的实质所在。省里认为，自从公布省议会的辩论情况不再由省议会的智慧任意决定而成为法律的必然要求时起，省议会就完全受省的支配。如果必须把这一新的让步解释为发表与否将取决于省等级会议的任性的话，那么我们应当把这种新的让步叫作新的倒退。

省等级会议的特权并不是省的权利。恰恰相反，省的权利自从变成省等级会议的特权后，就不再存在了。例如，中世纪的等级就曾经把国家的一切权利都集中在自己手里，并使其成为反对国家的特权。

公民不承认以特权形式存在的权利。他会不会认为在旧的特权者以外再增加新的特权者竟是一种权利呢？

在这种情况下，省议会的权利已不再是**省的权利**，而是**反对省的权利**，省议会本身也成为**对省采取极端非法行为**的体现者，它力求具有神秘的意义，即获得省的最大权利的荣誉。

从**骑士等级的辩论人**后来的发言中我们可以看到，他对省议会所抱的这种**中世纪的**观点是多么根深蒂固，他反对省的权利、维护等级特权是多么无所顾忌。

“这一批准权〈公布辩论情况〉的扩大只能是出于内在信念，而不是出于外来的影响。”

好一个出人意料的说法！省对**它的**议会的影响被称为某种**外来的**东西，同外来的东西相对立的是省等级会议的信念这一**微妙的内**

在活动，这种省等级会议的极其敏感的本性向省叫道：“别碰我！”①面对“公众信念”的严厉的、外部的、不法的北风，这种关于“**内在信念**”的哀伤论调特别值得注意，因为提案的目的正是要使省等级会议的内在信念成为外在的事实。当然，甚至在这里也可看出前后是不一致的。在辩论人认为合适的地方（例如在关于**教会**争论的问题上），他又求助于省了。

辩论人继续说道：“在我们认为合适的地方，我们就容许它〈公布辩论情况〉，在我们感到它的传播没有好处或甚至有害的地方，我们就限制它。”

我们想干什么，**我们**就要干什么。我怎么想就怎样下命令，意志代替合理的论据。②这完全是统治者的语言，但在现代贵族的口里就显得委婉动听了。

这个“**我们**”是谁呢？是**省等级会议**。公布辩论情况是为了全省。而不是为了等级。但是辩论人偏要纠正我们的看法。发表辩论情况也是省等级会议的**特权**，省等级会议如果认为合适的话，它是有权利用印刷机喧闹的回音来为自己的智慧服务的。

辩论人只知道等级会议的省，但是不知道省的等级会议。等级会议有一个扩展其活动特权的省，而省却没有一个它可以用来进行活动的等级会议。的确，在规定的条件下，省是有权为自己造出这些神来的，但是，把它们造出以后，就必须像偶像崇拜者那样立刻忘记这些神正是它亲手造出来的。

同时，这里还有一点不能理解的是，为什么**没有省议会的君主政**

---

① 《新约全书·约翰福音》第 20 章第 17 节。——编者注

② 参看尤维纳利斯《讽刺诗集》第 6 篇。——编者注

体不如**有省议会的君主政体**好，因为如果省议会不代表省的意志，那么，我们对政府的公众智慧就比对土地占有者的私人智慧更加信任。

这里我们看到一种也许是反映省议会本质的令人奇怪的情景，即与其说省必须通过它的代表来进行斗争，倒不如说它必须同这些代表进行斗争。在辩论人看来，省议会并没有把省的一般权利看成自己唯一的特权，否则，每天不加删节地发表省议会辩论情况就将成为省议会的一种新的权利，因为这将成为省的一种新的权利。恰恰相反，辩论人认为，是省把等级会议的特权看成自己唯一的权利，既然如此，为什么省不把某一官僚阶级和贵族或僧侣的特权也看成自己唯一的权利呢！

是的，我们这位辩论人毫不掩饰地宣称，省等级会议的特权正随着省的权利的扩大而相应地缩小。

> “他认为，这里会议上能进行自由讨论并且不必小心翼翼地斟酌每一个字眼，这是合乎希望的，同样，他也认为，为了保持这种言论自由和发言的不受拘束，必须使我们的言论在目前只由应该听到这些言论的人来评判。”

辩论人最后说，正因为在我们会议中进行自由讨论是合乎希望的（只要谈的是我们，哪些自由是我们所不期望的呢？），所以在省里进行自由讨论就是极不合乎希望的。由于我们希望**不受拘束地**讲话，所以我们更希望对省**严守**秘密。**我们的**言论不是为省**发表**的。

辩论人认为，省议会通过全文发表其辩论情况会由省等级会议的特权变为省的权利；省议会既然直接成为社会精神的对象，就应当下决心成为社会精神的体现；省议会既然被按照普遍意识的精神来解释，它就应当为了普遍的本质放弃自己的特殊本质。对辩论人的这种机智，应当给予赞扬。

骑士等级的辩论人把个人特权、与人民和政府对立的个人自由

妄称为普遍权利，这无疑是十分中肯地表现了本**等级**的特殊精神，相反，对省的精神他却横加曲解，把省的普遍要求变成个人的欲望。

譬如，辩论人看来硬说省对**我们的言论**（即对等级的个别代表的言论）抱着一种强烈的个人好奇心。

我们可以使他相信，省决不会对作为个别人物的等级代表的“言论”抱有好奇心，然而只有“这些”言论代表们才有理由叫作“自己的”言论。与此相反，省的要求是，等级代表的言论应变为可以公开听到的省的声音。

这里谈的是省是否应当**了解自己的代表机关**！还需要在政府这一秘密上面再蒙上一层新的秘密——代表机关这一秘密吗？在政府中人民也是被代表的。如果等级会议这一新的人民代表机关的特征不是省本身在这里起作用而是别人代替省起作用，不是省代表它自己而是别人越俎代庖，那么这种代表机关就会丧失一切意义。不为委托人所了解的代表机关，就不成其为代表机关。对不了解的事情，就不会去关心。主要用来表现各省**独立活动**的这一国家职能，甚至被剥夺了**形式上**的协作即**互通声气**的权利，——这是一个极其荒谬的矛盾；其荒谬之处在于，我的独立活动应该是我所不知道的别人的活动。

如果公布省议会辩论情况听凭省等级会议任意决定，那么这倒不如干脆不公布好些。因为如果在我面前出现的省议会不是实际的省议会，而是故意摆弄的幌子，我们就会以假当真，把幌子当作真实，而幌子一经合法化，那就糟糕了。

就算每天把辩论情况**通过刊印方式**不加删节地加以公布，难道就有理由把这种公布说成是**不加删节的**和**公开的**吗？用文字代替言语，用图表代替人物，用纸上的行动代替实际的行动，这难道不是删

节吗?只是把**真实的**事情告诉公众,但不是把真实的事情告诉**真正的公众**,即不是想象中的读者公众而是活生生的、在场的公众,这难道就算公开性吗?

省的**最高的公开的**行动竟是秘密的,审理私人案件时法庭的门向省开着,而审理省自己的案件时省却应当被拒于大门之外。再没有什么比这更荒唐的了。

因此,不加删节地公布省议会辩论情况,就其真正的合乎逻辑的含义说来,只能是**省议会的彻底公开**,而不能是别的。

我们这位辩论人却不然,他继续把省议会看作一种咖啡馆。

> "由于多年相识,我们彼此之间私人关系多半不错,即使观点上的重大分歧也不影响我们的关系,这种关系将由以后的代表继承下去。"
>
> "正因为这样,我们最能够正确估计我们言论的意义,我们越是不让外来影响起作用,我们在这方面就越不受拘束。这种外来的影响只有在采取善意的忠告的形式支持我们,而不是企图采取否定的评价、赞扬或斥责的形式通过社会舆论来影响我们人格的时候,才可能是有益的。"

我们这位辩论人在向感情呼吁。

我们在一起就像一家人,毫无拘束地欢谈,我们都能十分正确地**估计彼此的言论的意义**。难道我们应当让那可能低估我们言论意义的省的判断来改变我们如此富有宗法色彩、如此高雅、如此舒适的状况吗?

我的天!省议会见不得天日。在私人生活的黑夜中,我们感到更舒服一些。既然全省满怀信任地把自己的权利委托给个别人物,这些个别人物自然也就屈尊俯就地接受省的信任。但是,既然省刚刚通过这种信任表明了自己对他们的判断,如果要求他们也以同样的态度报答省,以充分的信任把他们自己、他们的成绩、他们的人格交给省

去判断，那就太过分了。总之，不使省给等级代表的人格带来损失，比不使这些代表的人格给省的利益带来损失要重要得多。

我们也希望做公平而温厚的人。虽然我们（要知道，我们是某种形式的政府）不容许任何否定的评价、赞扬或斥责，不容许社会舆论影响到我们的神圣不可侵犯的人格，但是，我们容许**善意的忠告**，所谓善意，不是在抽象的意义上说的，即这种忠告希望全省幸福，而是在比较响亮动听的意义上说的，即它对等级代表怀有满腔的温情并对他们的优秀品质分外赞扬。

可能有人认为，既然公开性有伤我们的和气，那么，我们的和气也必然要损害公开性。但是，这种诡辩忘记了省议会是等级代表的会议，而不是省的会议。谁能驳倒这种最强有力的论据呢？如果省根据宪法选出应当**代表**省的**普遍智慧**的等级代表，省本身也就完全放弃了**自己的判断**和自己的理智，这种判断和理智今后就只能由省所选出的人物来体现。相传伟大的发明家把自己的秘密向当权者一公开，他不是被杀死，就是（这并不是传说）被关进要塞，监禁终身。同样，省的政治理性每次在实现了自己的伟大发明——召集省等级会议以后也就拔剑自刎，直到下届选举时，才像凤凰一样获得新生。

辩论人喋喋不休地描述了由于公布辩论情况省等级会议的代表要遇到的来自外界，即来自省里的威胁，接着就以我们前面一直在谈论的主导思想结束了他的攻击。

“*议会自由*〈好一个动听的字眼〉还处在最初发展阶段，必须加以*保护*和*培养*才能具有*内在*力量和*独立性*，只有这样，议会自由才能在*外来*风暴袭击时不受损害。”

照旧是省议会和省这两种**内在的**与**外来的**东西间的致命的对立。

老实说，我们早就同意**议会自由**还处于萌芽状态这种意见，这篇演说本身又一次使我们相信政治科学的初步知识还未被掌握。但是，我们绝不是想以此说明（这篇演说又在证实我们的意见），必须给省议会更长的时间，以便它能长硬翅膀来**反对**省。也许辩论人把**议会自由**理解为**法国旧式**议会的自由。据他自己承认，等级代表们已相识**多年**，他们的精神像**遗传病**一样传给所有新来的人。难道在这样的情况下，仍然没有到实行公开性的时候吗？第十二届省议会只会更坚决地强调它**完全**独立，不允许剥夺它**秘密行动的高尚特权**。此外，它的回答恐怕同第六届省议会不会有什么两样。

法国旧式**议会**自由的发展、与社会舆论对立的独立性、等级偏见的固定不变，这一切的确都会在孤立的条件下得到最彻底的发展；而告诫人们对这种发展加以防范，无论什么时候都不会是过早的。正如一切生物只有在**开阔的室外**环境中才能繁茂，真正的政治会议也只有在**公众精神**的密切保护下才能昌盛。只有“异国的”植物，即被迁移到气候完全不同的地方去的植物，才需要在**温室**中加以保护和培养。难道辩论人把省议会看作莱茵省的自由而晴朗的气候中的“异国的”植物吗？

骑士等级的辩论人以近乎滑稽的严肃、近乎忧郁的尊严和几乎是宗教的热忱阐发了关于省等级会议的**高度智慧**以及它的中世纪的**自由**和**独立的假想**。一个不知内情的人看到这种情况一定会奇怪：在新闻**出版自由**问题上，同一个辩论人从**省议会**的高度智慧下降到了**人类的**平凡的**庸碌**，从刚才所颂扬的特权等级的独立和自由下降到了**人类本性的原则上的不自由和不独立**。这并没有什么奇怪，我们看到的就是当前的基督徒兼骑士的，现代兼封建的，简言之，即浪漫主义原则的众多代表之一。

因为这些先生们不愿把自由看作是理性的普遍阳光所赐予的自然礼物，而想把自由看作是明星的特别吉祥的组合所带来的超自然的礼物，因为他们认为自由仅仅是某些人物和某些等级的**个人特性**，所以他们就不可避免地要得出结论说，普遍理性和普遍自由是**有害的思想**，是**"有逻辑次序的体系"**[①]的幻想。为了拯救特权的特殊自由，他们就斥责人类本性的普遍自由。但是，19世纪的不肖子孙和现代骑士们的为本世纪所毒化了的意识，无法理解那种本身就不可理解的东西，因为其中没有概念，这就是说，无法理解内在的、本质的、一般的规定怎样通过外界的、偶然的、特殊的稀奇事物而同某些个人相联系，同时却不同人的本质，不同一般理性相联系，因而也就不成为所有个人所共同的东西。他们无法理解这一切，于是，就只得乞灵于**奇迹**和**神秘**。其次，由于这些先生在现代国家中的**现实**地位远不符合于他们想象中的地位，由于他们生活在处于**现实世界彼岸**的世界里，由于他们用**想象力**来代替头脑和心脏，所以他们就不满意实践，就必然求助于理论，不过这是**彼岸世界的理论即宗教**。然而，他们这种宗教具有浸透着政治倾向的论战性的辛辣色彩，并且或多或少有意识地为十足世俗而又极其虚幻的愿望披上圣洁的外衣。

这样，我们将会看到，这位辩论人用想象的神秘宗教理论来反对实践要求，用那种从肤浅的实践中得来的小聪明和庸俗圆滑的处世经验来反对真正的理论，用超人的神圣来反对人能理解的东西，用卑鄙观点的任性和不信任来反对思想的真正的圣洁。诸侯等级辩论人

---

① 《第六届莱茵省议会会议记录》中的原话是："他在有害的思想的名义下强调指出的，无非是由有逻辑次序的原则组成的完整体系。"——编者注

那种比较高傲冷漠因而也是比较清醒的语言，现在已被激昂慷慨的矫饰和充满幻想的油滑所代替，而从前，这种矫饰和油滑曾退居于纯粹的特权狂热之后。

“越是无法否认报刊在当前是一种政治力量，他就越觉得好报刊和坏报刊之间的斗争会产生真理和光明、会产生更广泛更有效地传播真理和光明的希望这一同样广泛流行的看法是错误的。人，无论单个的人还是群众中的一分子，始终是同一个人。他生来就是不完善，不成熟的，只要他的发展还在继续，他就需要教育，而他的发展直到死亡才会停止。教育的艺术不在于惩罚违法行为，而在于增进好影响，消除坏影响。但是，有一点与这种人的不完善性是分不开的，即那万恶的海妖之歌[58]对群众起着强大的作用，而且对于真理的纯朴而冷静的声音说来，它即使不是绝对不可克服的障碍，至少也是很难克服的障碍。坏报刊专门利用人们的热情，为了通过激发热情来达到自己的目的，它是不择手段的；而它的目的就是尽可能广泛地传播坏的原则，尽可能促进坏思想的发展，一切攻势中最危险的攻势的所有优势都为它服务，而对这种最危险的攻势来说，客观上无所谓权利的界限，主观上也无所谓道德法规，更无所谓表面荣誉的法规了。好报刊则始终都只是采取守势。它的影响多半只具有防卫、抑制和固守的性质；它不能以在敌人领土上的重大进展来夸口。如果外界的障碍不妨碍它的这种影响，那就够走运了。”

我们把这段话全部引出来，是为了不致削弱它那动人的语气使读者可能产生的印象。

辩论人站到了原则的高度。为了反对**新闻出版自由**，就必须维护人类**永远不成熟**这一论点。如果不自由是人的本质，那么自由就同人的本质相矛盾；这种断语纯粹是同义反复。可恶的怀疑主义者有可能如此之大胆，竟致不信辩论人所说的话。

如果人类不成熟成为反对新闻出版自由的神秘论据，那么，无论如何，书报检查制度就是反对人类成熟的一种最明智的办法了。

一切发展中的事物都是不完善的，而发展只有在死亡时才结束。

因此，正确的结论似乎是，把人打死，以便使他摆脱这种不完善状态。至少辩论人为了扼杀新闻出版自由是这样推论的。在他看来，真正的教育在于使人终身处于襁褓中，躺在摇篮里，因为人要学会走路，也得学会摔跤，而且只有经过摔跤，他才能学会走路。但是，如果我们都成了襁褓儿，那么谁来包扎我们呢？如果我们都躺在摇篮里，那么谁来摇我们呢？如果我们都成了囚犯，那么谁来做看守呢？

人，无论作为单个的人还是群众中的一分子，就其本性而言都是不完善的。原则是不容置辩的。就算是这样吧！但是，由此应当得出什么结论呢？我们的辩论人的议论是不完善的，政府是不完善的，省议会是不完善的，新闻出版自由是不完善的，人类生存的一切领域都是不完善的。因此，如果其中一个领域由于这种不完善而不应当存在，那就是说，没有一个领域是有权存在的，就是说，人根本没有生存权利。

假定人在原则上是不完善的，姑且这样说吧，那么，关于人的一切制度，我们早就知道它们是不完善的。因此，在这个论题上没有什么可谈的，这既没有表示赞成它们，也没有表示反对它们，这并不是它们的**特殊性质**，并不是它们的特征。

既然一切都不完善，为什么自由的报刊偏偏应当是完善的呢?为什么不完善的等级会议却要求完善的报刊呢？

不完善的东西需要教育。但是，难道教育就不是人类的事情，因而不也是不完善的事情吗？难道教育本身就不需要教育吗？

即使人类的一切按**其存在**来说都是不完善的，难道我们因此就应该混淆一切，对善和恶、真和伪一律表示尊重吗？正确的结论只能是：正如看图画时不应当从只见画面上的斑点不见色彩、只见杂乱交错的线条不见图形的角度去看，同样，世界和人类关系也不能只从最

表面的假象的角度去看;必须认识到,这种观点是不适于用来判断事物的价值的。这种对整个宇宙只持肤浅看法,认为一切事物在存在时都是不完善的观点,怎么能作为我判断和鉴别事物的依据呢?这种观点是它在它周围所看到的一切不完善的东西中最不完善的东西。因此,在衡量事物的存在时,我们应当用内在观念的本质的尺度,而不能让片面和庸俗的经验使我们陷入迷误之中,否则任何经验、任何判断都没有意义了:所有母牛都是黑的[59]。

从观念的角度看来,不言而喻,新闻出版自由和书报检查制度的根据是完全不同的,因为新闻出版自由本身就是观念的体现、自由的体现,就是实际的善;而书报检查制度是不自由的体现,是假象的世界观反对本质的世界观的一种论战,它只具有否定的本性。

不对!不对!不对!——辩论人打断我们的话,大叫起来。——我斥责的不是现象,我斥责的是本质,自由是新闻出版自由中的恶劣部分。自由可能产生恶,因此,自由是恶的。

万恶的自由!

“他在昏暗的丛林中杀害了她,
把尸首扔进了莱茵河底。”①

可是

“这次我必须对你说,
主人、师傅,请静静听着!”②

难道在实行书报检查制度的国度里就没有新闻出版自由吗?新闻出版就是人类自由的实现。因此,哪里有新闻出版,哪里也就有新

① 参看路·乌兰德的诗歌《复仇》。——编者注

② 出处不详。——编者注

闻出版自由。

的确，在实行书报检查制度的国度里，国家没有新闻出版自由，但是，有一个国家机关却享有新闻出版自由，那就是**政府**。且不说政府的公文享有充分的新闻出版自由，难道书报检查官不是每天都在实践（即使不是直接地，也是间接地）绝对的新闻出版自由吗？

作者可以说就是书报检查官的秘书。如果秘书不能表达上司的意旨，上司就干脆把拙劣的作品一笔勾销。可见，这种出版物是书报检查制度写成的。

书报检查官涂改时画的叉叉杠杠同书报的关系，与中国人的直线—— 八卦[60]—— 同思维的关系完全一样。书报检查官的八卦是出版物的范畴；而范畴，大家知道，是整个内容的典型的灵魂。

自由确实是人的本质，因此就连自由的反对者在反对自由的现实的同时也实现着自由；因此，他们想把曾被他们当作人类本性的装饰品而屏弃了的东西攫取过来，作为自己最珍贵的装饰品。

没有一个人反对自由，如果有的话，最多也只是反对别人的自由。可见，各种自由向来就是存在的，不过有时表现为特殊的特权，有时表现为普遍的权利而已。

这个问题仅仅在现在才获得了**首尾一贯的含义**。问题不在于新闻出版自由是否应当存在，因为新闻出版自由向来是存在的。问题在于新闻出版自由是个别人物的特权呢，还是人类精神的特权。问题在于一方面的有权是否应当成为另一方面的无权。问题在于“**精神的自由**”是否比“**反对精神的自由**”享有更多的权利。

如果作为“**普遍自由**”的实现的“**自由的新闻出版**”和“**新闻出版自由**”应当被屏弃的话，那么，作为**特殊自由**的实现的**书报检查制度**和**受检查的书报**就更应当被屏弃了；因为如果**类**是坏的，**种**还能是好

的吗？如果辩论人做得彻底，他应当屏弃的不是自由的新闻出版，而是整个新闻出版。根据他的观点看来，只有当新闻出版不是自由的产物，即不是**人类**活动的产物时才是好的。这样看来，能够享有新闻出版权的便只有**动物**或者**神**了。

也许，我们应当——辩论人没有勇气说出这一点——设想政府以及辩论人本人具有**神的灵感**吧？

如果一个私人敢以具有神的灵感自夸，那么，在我们社会里只有一个论敌能正式驳斥他，那就是**精神病医生**。

但是，**英国历史**非常清楚地表明，来自上面的神的灵感的论断如何产生了同它正好相反的来自下面的神的灵感的论断；查理一世就是由于来自下面的神的灵感才走上断头台的。

我们这位骑士等级的辩论人在继续发表他的议论时（下面我们就会看到）虽然把书报检查制度和新闻出版自由，把受检查的书报和自由的书报说成是**两种恶**，但是他还没有承认整个新闻出版都是恶。

刚刚相反！他把所有报刊分为“**好的**”和“**坏的**”两类。

说到**坏**报刊时，他告诉我们一些难以置信的东西，他说，这种报刊的**目的**是干坏事和尽量传播坏事。当辩论人要我们听他的话，相信**干坏事是一种职业**时，他把我们看成过于轻信的人了，这一点我们不打算谈它。我们要提醒他注意的只是他那关于人类的一切都不完善这个公理。从这里不是也可以得出结论说，坏报刊也不完全坏，所以它是好的，而好报刊也不完全好，所以它是坏的？

但是，辩论人向我们表明了事物的另外一面。他断言坏报刊比好报刊好，因为在他看来，坏报刊经常采取**攻势**，而好报刊则采取**守势**。但是，他自己曾经说过，人的**发展**只是在死亡时才结束。他这句话除了说明死亡到来时生命就结束以外，其实并没有更多的意思。既然人

的生命就是发展，而好报刊却经常采取守势，“只具有防卫、抑制和固守的性质”，那么，它这样做岂不是对发展因而也对生命进行不断的反抗吗？因此，或者这种采取守势的好报刊是坏的，或者发展是一种坏事。这样一来，辩论人从前的论断，即“坏报刊的目的就是尽可能广泛地传播坏的原则，尽可能促进坏思想的发展”，经过合理的解释，已经失去了它的神秘的不可思议的性质；坏报刊就坏在尽可能广泛地传播原则和尽可能促进思想的发展。

好报刊和坏报刊之间的相互关系就更是令人奇怪了。辩论人要我们相信，好报刊是**无能的**，坏报刊则是**全能的**，因为前者对人民不发生影响，而后者发生不可抗拒的影响。在辩论人看来，好报刊和无能的报刊是一个东西。他是想说，好的东西是无能的，或无能的东西就是好的吧？

他把好报刊的清醒声音拿来和坏报刊的海妖之歌相对立。因为用清醒的声音歌唱可以唱得最好，可以产生最大的效果。但是，辩论人看来只知道激情的直感的灼热，却不懂得追求真理的高度激情，不懂得理性的必胜热情和道义力量的不可抗拒的热忱。

他把“不承认教会和国家有任何权威的傲慢态度”，宣扬废除贵族制度的“**忌妒心**”以及其他的东西，都列入坏报刊的思想，这在后面我们还要谈到。现在我们只谈一个问题：辩论人怎么知道这些被他单独分离出来的制度是好的呢？如果生命的普遍力量是坏的，并且我们刚才听说过，坏的东西是全能的，而且它影响着群众，那么试问：**什么人、什么东西**还有权宣称自己是好的呢？这是一种极端傲慢的断言，说我的个性就是善，合乎我的个性的那些少数人物也是善的，而恶劣的、坏的报刊竟不愿意承认它！真是坏报刊！

最初辩论人把对新闻出版自由的攻击变成了对一般自由的攻

击,现在他又把这种攻击变成了对善的攻击。他对恶的恐惧原来是对善的恐惧。因此,他把承认恶和否定善作为书报检查制度的根据。如果我预先告诉一个人说:尽管你是一个非常精明的小伙子,而且是一个好邻居,但是你完全不适于当英雄;虽然你的武器是神圣的,但是你不会使用它;虽然我们俩——我和你——完全相信你是十全十美的,但是世人却不会相信这一点;纵然你的意图不坏,但是你的毅力很差,因此,在斗争中你的敌人必然获胜。我这样讲实际上不就是轻视这个人吗?

虽然辩论人把报刊分为好坏两类的做法已矛盾百出而无须再作任何反驳,但是,我们仍不应当忽视主要一点,即辩论人对问题的提法完全不对,他用来作为根据的东西本身还待论证。

如果要谈报刊的两种类型,那么这种划分就应当根据报刊的本质本身,而不是根据报刊之外的考虑。受检查的报刊或自由的报刊,其中之一必然是好的或坏的。其实争论的也正是:受检查的报刊和自由的报刊,哪个是好的,哪个是坏的,也就是说,符合报刊的本质的是自由的存在,还是不自由的存在。把坏报刊作为反对自由报刊的理由就等于说,自由报刊坏,受检查的报刊好,而这一点正是需要证明的。

卑劣的思想、人身攻击以及无耻行径在受检查的报刊和自由的报刊中都可能发生。无论前者或后者都会生产出这种或那种产品,因而这一点并不能构成它们的类的区别。泥沼上也会长出鲜花。这里所谈的是本质,是区别受检查的报刊和自由的报刊的那种内在特性。

那种坏的自由报刊是不符合它的本质的特点的。而受检查的报刊的伪善、怯懦、阉人的语调和摇曳不停的狗尾巴,只不过表现了它的本质的内在条件。

受检查的报刊即使生产出好的产品,也仍然是坏的,因为这些产

品之所以好，只是由于它们在受检查的报刊内部表现了自由报刊，只是由于按它们的特点来讲它们并不是受检查的报刊的产物。自由的报刊即使生产出坏的产品，也仍然是好的，因为这些产品正是违反自由报刊本性的现象。阉人歌手即使有一副好的歌喉，但仍然是一个畸形人。自然界即使也会产生畸形儿，但仍然是好的。

自由报刊的本质，是自由所具有的刚毅的、理性的、道德的本质。受检查的报刊的特性，是不自由所固有的怯懦的丑恶本质，这种报刊是文明化的怪物，洒上香水的畸形儿。

新闻出版自由同新闻出版的本质相符合，而书报检查制度则同新闻出版的本质相矛盾，难道这还需要加以证明吗?精神生活的外部限制不属于这种生活的内在特性，外部限制否定这种生活，而不是肯定它，难道这还不明白吗?

要真正为书报检查制度辩护，辩论人就应当证明书报检查制度是新闻出版自由的本质。而他不来证明这一点，却去证明自由不是人的本质。他为了保存一个良种而抛弃了整个类，因为难道自由不是全部精神存在的类本质，因而也就是新闻出版的类本质吗?为了消除产生恶的可能性，他消除了产生善的可能性而实现了恶，因为对人说来，只有是自由的实现的东西，才是好的。

因此，在没有人向我们证明书报检查制度是由新闻出版自由的本质本身中产生的以前，我们就一直要把受检查的报刊看作坏报刊。

就算书报检查制度和新闻出版的本性是不可分的(虽然没有一种动物，尤其是有思想的人，是戴着镣铐出世的)，那么，由此应当得出什么结论呢?结论只能是：官方享有的那种新闻出版自由，即书报检查本身，也需要受检查。除了人民的报刊，还有谁能检查政府的出版物呢?

诚然,另一位辩论人[1]认为,把书报检查制度的恶增加两倍,也就是使地方的书报检查机关服从省的书报检查机关,而省的书报检查机关又服从柏林的书报检查机关,因此,使新闻出版自由成为单方面的,而使书报检查成为多方面的,就可以消除书报检查制度的恶。人生在世,周折何多!但是,谁去检查柏林的书报检查机关呢?还是回过头来看看**我们这位**辩论人吧。

一开始他就教训我们说,好报刊和坏报刊之间的**斗争**不会产生光明。但是,我们现在能不能问一下:他不是要使这种**无益的**斗争**不断**进行下去吗?照他自己的说法,难道书报检查制度和新闻出版之间的斗争不就是好报刊和坏报刊之间的斗争吗?

书报检查制度没有消灭斗争,它使斗争片面化,把公开的斗争变为秘密的斗争,把原则的斗争变为无力量的原则与无原则的力量之间的斗争,以新闻出版自由的本质本身为基础的真正的书报检查是**批评**。它是新闻出版自由本身所产生的一种审判。书报检查制度是为政府所垄断的批评。但是,当批评不是公开的而是秘密的,不是理论上的而是实践上的时候,当它不是超越党派而是本身变成一个党派的时候,当它不是带着理智的利刃而是带着任性的钝剪出现的时候,当它只想进行批评而不想受到批评的时候,当它由于自己的实现而否定了自己的时候,最后,当它如此缺乏批判能力,以致错误地把个人当作普遍智慧的化身,把权力的要求当作理性的要求,把墨渍当作太阳上的黑子,把书报检查官涂改时画的叉叉杠杠当作数学作图,而把耍弄拳脚当作强有力的论据的时候,——在这种情况下,难道批评不是已失掉它的合乎理性的性质了吗?

---

① 卡·弗·洛埃。——编者注

我们在描述辩论的进程时已经指出，辩论人的幻想的、油滑的、善感的神秘论调怎样变成了冷酷的善于钻营的精明务实，变成了狭隘而庸俗的世故打算。他对**书报检查法和新闻出版法即预防措施**和**压制措施的关系**所作的论述，使我们用不着在这方面再花功夫了，因为这里他本人已在**有意识地运用**自己的神秘论调了。

“预防措施或压制措施，书报检查制度或新闻出版法，这才是我们所要谈的；不过，稍微仔细地考察一下这两方面的应该消除的危险也并不是多余的。书报检查制度要预防恶，而新闻出版法则要通过惩罚来防止恶的再现。但是，书报检查制度和新闻出版法，同人间的一切制度一样，都是不完善的，问题只是哪一个不完善的程度最轻。由于所谈的是纯粹精神方面的问题，所以，我们在这里碰到的课题（对两方面都是最重要的课题）是永远不可能获得解决的。这一课题在于找到一种能够明确表现立法者意图的形式，使合法和非法能够严格区别开来，从而消除一切任性。但是，任性如果不是按照个人的看法行事，又是什么呢？在涉及纯粹精神方面的问题的地方，又如何消除个人看法的影响呢？要找出一种准绳，这一准绳是如此明确，以致它本身具有一种必然性，在应用于每一个别情况时都必定能适合立法者的意旨；这是过去未曾发现而将来也很难发现的一种哲人之石[61]。可见，如果把任性理解为按照个人的看法行事的话，那么无论是书报检查制度或新闻出版法就都离不开任性。因此，我们就应当从书报检查制度和新闻出版法的不可避免的不完善和这种不完善引起的后果的角度来观察它们。书报检查制度会压制某些好事，而新闻出版法又不能防止很多坏事，不过真理是不可能长久受压制的。为它设置的障碍越多，它追求自己的目的时就越勇敢，达到这个目的时就越显得纯净。而恶的言论就像希腊火[62]一样，一从投掷器射出，就什么也阻挡不住；它的作用是难以估计的，因为对它说来无所谓神圣不可灭的东西，因为它无论在人的口里或是心上都能找到养料并得到传播。”

辩论人在打比喻方面并不走运。他一开始描述恶的全能，就陷入了充满诗意的狂喜之中。我们曾经听说，善的声音过于沉静，它在**恶的海妖之歌**[58]面前是软弱无力的。现在恶又变成了**希腊火**，而辩论人

并没有为真理找到任何比喻。如果我们要给他的“沉静的”言论打个比喻,那最好是把真理比作**燧石**,它受到的敲打越厉害,迸发出的火花就越灿烂。奴隶贩子的美妙论据是,鞭打可以唤起黑奴的人性;立法者的高明准则是,为了使真理更加英勇地追求自己的目的,必须颁布压制真理的法律。大概只有当真理成为**自然形成的东西**而且**清楚地**显现出来的时候,辩论人才会对它怀有敬意吧。你们在通往真理的道路上设下的障碍越多,你们获得的真理就越扎实!总之,到处设置障碍!

但是,我们还是来听一听海妖之歌吧!

我们这位辩论人的神秘的“**不完善论**”终于结出了人间的果实;这种理论把自己的月长石向我们头上扔来。我们且来看看这些月长石!

一切都是不完善的。书报检查制度不完善,新闻出版法也不完善。从而人们认识了它们的本质。关于**它们的思想的合理性**再也没有什么可谈的了,我们只能从最低级的经验的观点出发来进行或然率计算,以确定最大的危险在哪一方面。是采取措施通过书报检查制度来预防恶本身,还是通过新闻出版法来预防恶的再现,这纯粹是时间上的差别。

我们看到辩论人如何狡猾地借空谈“人的不完善性”来回避书报检查制度和新闻出版法之间的本质的、内在的、特性的差别,把原则问题上的分歧变成了集市上的争吵:书报检查制度和新闻出版法哪一个给人的打击更厉害?

但是,如果把新闻出版法和书报检查法两者对比一下,那么,首先要谈的不是它们的后果,而是它们的根据,不是它们的个别运用,而是它们的普遍合理性。孟德斯鸠早已教导说,专制比法制更便于运

用。[①]而马基雅弗利则断言，对于君主，作恶比行善带来的后果更好。[②]如果我们因此不想证实**耶稣会的**一条古老格言，即好的目的（甚至目的是不是好，我们也怀疑）会使坏的手段变得神圣，那么我们首先就应当来研究一下，书报检查制度就其本质来说是不是一种**好的**手段。

辩论人把书报检查法叫作预防措施，这是对的；这种措施是警察当局对付自由的一种防范措施；但是，他把新闻出版法叫作压制措施，那就不对了。这是自由把自己当作一种标尺来衡量自己的例外情况的一种常规。书报检查措施并不是法律。新闻出版法并不是一种措施。

在新闻出版法中，自由是惩罚者。在书报检查法中，自由却是被惩罚者。书报检查法是对自由表示怀疑的法律。新闻出版法却是自由对自己投的信任票。新闻出版法惩罚的是滥用自由。书报检查法却把自由看成一种滥用而加以惩罚。它把自由当作罪犯；对任何一个领域来说，难道处于警察监视之下不是一种有损名誉的惩罚吗？书报检查法只具有法律的**形式**。新闻出版法才是**真正的**法律。

新闻出版法是**真正的法律**，因为它是自由的肯定存在。它认为自由是新闻出版的**正常**状态，新闻出版是自由的存在；因此，新闻出版法只是同那些作为例外情况的新闻出版界的违法行为发生冲突，这种例外情况违反它本身的常规，因而也就取消了自己。新闻出版自由是在反对对自身的侵犯即新闻出版界的违法行为中作为新闻出版法得到实现的。新闻出版法宣称，自由是罪犯的本性。因此，罪犯在侵

---

① 孟德斯鸠《论法的精神》第 1 卷第 5 章第 14 节。——编者注

② 《马基雅弗利全集》第 1 卷。——编者注

害自由时也就是在侵害他自己，这种对自身的侵害对他来说就是一种**惩罚**，而这种惩罚对他来说就是对他的自由的承认。

因此，新闻出版法根本不可能成为压制新闻出版自由的措施，不可能成为以惩罚相恫吓的一种预防罪行重犯的简单手段。恰恰相反，应当认为**没有关于新闻出版的立法**就是从法律自由领域中取消新闻出版自由，因为法律上所承认的自由在一个国家中是以**法律**形式存在的。法律不是压制自由的措施，正如重力定律不是阻止运动的措施一样。因为作为引力定律，重力定律推动着天体的永恒运动；而作为落体定律，只要我违反它而想在空中飞舞，它就要我的命。恰恰相反，法律是肯定的、明确的、普遍的规范，在这些规范中自由获得了一种与个人无关的、理论的、不取决于个别人的任性的存在。法典就是人民自由的圣经。

因此，**新闻出版法**就是**对新闻出版自由在法律上的认可**。它是法，因为它是自由的肯定存在。所以，甚至当它完全没有被采用的时候，例如在北美，它也必须存在，而书报检查制度正如奴农制一样，即使它千百次地作为法律而存在，也永远不能成为合法的。

现实的预防性法律是不存在的。法律只是作为**命令**才起预防作用。法律只是在受到践踏时才成为**实际有效的**法律，因为法律只是在自由的无意识的自然规律变成有意识的国家法律时，才成为**真正的**法律。哪里法律成为实际的法律，即成为自由的存在，哪里法律就成为人的实际的自由存在。因此，法律是不能预防人的行为的，因为它是人的行为本身的内在的生命规律，是人的生活的自觉反映。所以，法律在人的生活即自由的生活面前是退让的，而且只是当人的实际行为表明人不再服从自由的自然规律时，自然规律作为国家法律才强迫人成为自由的人；同样，只是在我的生命已不再是符合生理规律

的生命，即**患病**的时候，这些规律才作为异己的东西同我相对立。可见，**预防性法律**是一种**毫无意义的矛盾**。

因此，预防性法律本身并不包含任何**尺度**、任何**合乎理性的准则**，因为合乎理性的准则只能从事物的本性（在这里就是自由）中取得。预防性法律**没有范围**，因为为了预防自由，它应当同它的对象一样大，即不受限制。因此，预防性法律就是一种**不受限制的限制**的矛盾，这一法律所遇到的界限并不是由必然性产生，而是由任性的偶然性产生，书报检查制度每日都明显地证实着这一点。

人体生来就是要死亡的。因此，疾病就不可避免。但是，人们为什么不是在健康的时候，而只是在生病的时候才去找医生呢？因为不仅疾病是一种恶，而且医生本人也是一种恶。医疗会把生命变成一种恶，而人体则变成医生们的操作对象。如果生命仅仅是预防死亡的措施，那么死去不是比活着更好吗？难道自由运动不也是生命所固有的吗？疾病不是生命的自由受到限制又是什么呢？一个天天上门的医生本身就是一种病，害了这种病想死死不了，只得活下去。尽管生命会死亡，但是死亡却不应当生存。难道精神不比肉体享有更多的权利吗？不错，常常有人把这种权利解释成这样：肉体上的活动对于进行自由活动的精神来说甚至是有害的，因此，肉体上的活动应当取消。书报检查制度的出发点是：把疾病看作是正常状态，把正常状态即自由看作是疾病。书报检查制度老是要新闻出版界相信自己有病，即使新闻出版界提出自己身体健康的确凿证明，也必须接受治疗。但是，书报检查制度甚至还不是一个按照病情使用不同内服药物的高明医生。它只是一个乡下的外科郎中，治疗一切病症都用那唯一的万能工具——剪子。它甚至还不是一个想使我康复的外科郎中，它是一个施行外科手术的唯美主义者；我身上的东西只要它不喜欢的，它就认为

是多余的,它认为不顺眼的地方,就都除去。它是一个江湖医生,为了不看见疹子,就使疹子憋在体内,至于疹子是否将伤害体内纤弱的器官,他是毫不在意的。

你们认为捕鸟不对。难道鸟笼不是预防猛禽、枪弹和风暴的措施吗?使夜莺失明,你们认为野蛮,但是,难道书报检查官用锋利的笔头挖去报刊的眼睛,你们却不认为是野蛮行为吗?强制给自由人削发,你们认为是专横,而书报检查制度每天都在有思想的人的肉体上开刀,只有没有心肝、毫无反应、卑躬屈膝的行尸走肉,它才认为是健康的人而准许通过!

我们已经指出,新闻出版法是一种法,而书报检查法则是一种非法,但是,书报检查制度自己承认它不是目的本身,它本身不是什么好的东西,因此,它所根据的原则就是:“目的使手段变得神圣”。但是,需要不神圣的手段的目的,就不是神圣的目的;而且,难道报刊就不会也接受这个原则并且大声宣称“目的使手段变得神圣”吗?

因此,书报检查法不是法律,而是警察手段,并且还是**拙劣的警察手段**,因为它所希望的它达不到,而它达到的又不是它所希望的。

书报检查法想**预防自由**这种不合心意的东西,结果适得其反。在实行书报检查制度的国家里,任何一篇被禁止的,即未经检查而刊印的著作都是一个事件。它被看作殉道者,而殉道者不可能没有灵光和信徒。它被看作一种例外。自由永远不会不被人所珍视,而普遍的不自由的例外就更加可贵了。一切秘密都具有诱惑力。在社会舆论对自身来说是一种秘密的地方,形式上冲破秘密境界的每一篇作品对于社会舆论从一开始就具有诱惑力。书报检查制度使每一篇被禁作品,无论好坏,都成了不同寻常的作品,而新闻出版自由却使一切作品失去了这种特殊的外表。

如果书报检查制度是**正直的**，它就要预防任性；可是它却把任性提升为法律。它不可能预防任何一种比自身还严重的危险。威胁每一生物的生命的危险就是该生物丧失自我。因此，不自由对人说来就是一种真正的致命的危险。姑且不谈道德上的后果，请想一想，不容忍自由报刊上那些令人不快的东西，也就不可能利用它的长处。不要玫瑰的刺，就采不了玫瑰花！有了自由的报刊，你们会丧失什么呢！

自由报刊是人民精神的洞察一切的慧眼，是人民自我信任的体现，是把个人同国家和世界联结起来的有声的纽带，是使物质斗争升华为精神斗争，并且把斗争的粗糙物质形式观念化的一种获得体现的文化。自由报刊是人民在自己面前的毫无顾虑的忏悔，大家知道，坦白的力量是可以使人得救的。自由报刊是人民用来观察自己的一面精神上的镜子，而自我审视是智慧的首要条件。自由报刊是国家精神，它可以推销到每一间茅屋，比物质的煤气还便宜。它无所不及，无处不在，无所不知。自由报刊是观念的世界，它不断从现实世界中涌出，又作为越来越丰富的精神唤起新的生机，流回现实世界。

我们的叙述已经表明，书报检查制度和新闻出版法的差别就是任性和自由的差别，就是形式上的法律和真正的法律的差别。适用于本质的东西也适用于现象。适用于书报检查制度和新闻出版法两者的合理性的东西，也适用于**它们的运用**。新闻出版法和书报检查法各不相同，**法官**和**书报检查官**对待新闻出版的**态度也不一样**。

但是，我们这位两眼朝天的辩论人高傲地把他脚下的大地看作一堆可鄙的尘土，对所有的花朵他只知道说它们是落满尘埃的。就是在这里他看见的也只是在运用方面**同样任性**的两项措施，因为据说任性就是按照个人的看法行事，而个人的看法同精神事物又是不可分的，如此等等。如果对精神事物的理解是**个人的**，那么，一种思想观

点有什么权利高于另一种思想观点,书报检查官的意见有什么权利高于作者的意见呢?但是,我们懂得辩论人的用意。为了证明书报检查制度是合理的,他转弯抹角地玩弄极其巧妙的手法,证明书报检查制度和新闻出版法的运用都不合理;既然他认为世间的一切都不完善,那么,对他来说唯一的问题就是:任性应当在人民方面呢,还是在政府方面?

他的**神秘论调**变成了**放荡不羁**,竟把**法律**和**任性**混为一谈,并且在谈到道义上的对立和法律上的对立的地方,他只看到形式上的差别,因为他在论战中反对的不是**新闻出版法**,而是**一切法律**。有没有一种法律,由于本身具有必然性,在**应用于每一个别情况**时都**必定**符合立法者的旨意,同时又**绝对**排除一切**任性**呢?要把这种毫无意义的课题叫作**哲人之石**[61],需要有莫大的勇气,因为只有极端无知的人才会提出这样的课题。法律是普遍的。应当根据法律来确定的案件是个别的。要把个别的现象归结为普遍的现象,就需要判断。判断是件棘手的事情。要执行法律就需要**法官**。如果法律可以自行运用,那么法院也就是多余的了。

但是,要知道人类的一切都是不完善的!因此:吃吧,喝吧![①]既然法官是人,那么你们要法官干什么呢?既然法律只有人才能执行,而人所执行的一切又是不完善的,那么,你们要法律干什么呢?把你自己交给上司的善良意志去摆布吧!莱茵省的司法跟土耳其的司法一样是不完善的!因此:吃吧,喝吧!

法官和书报检查官的差别多大呀!

书报检查官除了上司就没有别的法律。法官除了法律就没有别

① 这是18世纪在德国流行的一首大学生歌曲中的词句。——编者注

的上司。法官有义务在把法律运用于个别事件时，根据**他**在认真考察后的**理解**来解释法律；书报检查官则有义务根据**官方**就个别事件向他所作的**解释**来理解法律。独立的法官既不属于我，也不属于政府。不独立的书报检查官本身就是政府的一员。法官最多可能表现出个人理性的不可靠，而书报检查官所表现出的则是个人品性的不可靠。在法官面前受审的是新闻出版界的**一定的**违法行为，而在书报检查官面前受审的却是新闻出版的精神。法官根据一定的法律来审理我的行动；书报检查官不仅惩罚罪行，而且他自己也在**犯罪**。如果我被提交法庭受审，我的过失一定是违反了现行法律，而在法律受到违反的地方就至少应当存在着法律。在不存在新闻出版法的地方，也就没有新闻出版法可能被违反。书报检查制度不是控告我违反了现行法律。它宣布我的意见有罪，因为这个意见不是书报检查官和他上司的意见。我的公开行动愿意听从世界、国家及其法律的评判，但是它却被提交给隐蔽的纯否定的势力审判，这种势力不能被确立为法律，它怕见阳光，而且不受任何普遍原则的约束。

书报检查法是不能成立的，因为它要惩罚的不是违法行为，而是意见；因为它无非是一个**以条文形式出现的书报检查官**而已；因为任何国家都不敢把它利用书报检查官这一工具实际上所能干出的事情在一般的法律规定中表述出来。因此，书报检查制度的执行不是交给法庭，而是交给警察机关。

即使书报检查制度在事实上和司法是一个东西，那么，首先，这只是一个事实，而并不是必然性。其次，自由不仅包括我**靠什么**生活，而且也包括我**怎样**生活，不仅包括我做自由的事，而且也包括我自由地做这些事。不然，建筑师同海狸的区别就只在于海狸是披着兽皮的建筑师，而建筑师则是不披兽皮的海狸。

我们这位辩论人毫无必要地回转头来谈论那些真正存在着新闻出版自由的国家中新闻出版自由所起的作用问题。由于我们对这个问题已经有过详细的分析,所以这里我们只是再提一下**法国**报刊。且不谈法国报刊的缺陷就是法兰西民族的缺陷,我们在辩论人寻找恶的地方找不到恶。法国的报刊决不是过于自由,而是不够自由。虽然法国报刊不受精神方面的检查,但是它却要受物质方面的检查,即交纳高额的保证金。法国报刊之所以在物质方面起作用,正是由于它被人拉出了自己真正的领域,引进了大规模商业投机的领域。而要进行大规模商业投机,就需要大城市。因此,法国报刊就集中在少数地方;既然集中在少数地方的物质力量可以兴风作浪,那么,为什么精神力量就不会如此呢?

如果你们一定要按新闻出版自由的历史存在而不是按它的思想来判断它,那么,为什么你们不到新闻出版自由历史地存在的地方去寻找新闻出版自由呢?自然科学家力求用实验在最纯粹的条件下再现自然现象。你们不需要做任何实验。你们可以在**北美**找到新闻出版自由的最纯粹、最合乎事物本性的自然现象。但是,如果说北美有很好的历史基础来实现新闻出版自由,那么,德国的历史基础就更好。著作界以及同它密切相联的人民的精神教养当然不仅仅是新闻出版的直接历史基础,它们就是新闻出版的历史本身。世界上哪个国家的人民能够像德国人民这样以具有新闻出版自由的这些最直接的历史基础而自豪呢?

辩论人又打断我们的话说,如果德国新闻出版成为自由的新闻出版,这将是德国道德的不幸,因为新闻出版自由造成“内部的**道德败坏**,这种道德败坏企图摧毁对人的最高使命的信仰,同时也摧毁真正文明的基础”。

起**败坏道德**作用的是**受检查的报刊**。最大的恶行——伪善——是同它分不开的；从它这一根本恶行派生出它的其他一切没有丝毫德行可言的缺陷，派生出它的丑陋的（就是从美学观点看来也是这样）恶行——消极性。政府只听见**自己的声音**，它也知道它听见的只是自己的声音，但是它却耽于幻觉，似乎听见的是人民的声音，而且要求人民同样耽于这种幻觉。因此，人民也就有一部分陷入政治迷信，另一部分陷入政治上的不信任，或者说完全离开国家生活，变成**一群只顾个人的庸人**。

上帝只是在第六天才谈论他自己的创造物："看着**一切所造的**都甚好"[①]，而受检查的报刊却每天都在夸耀政府意志的创造物；但是，由于这一天必然要同另一天发生矛盾，所以报刊就常常撒谎，而且还必须掩饰自己意识到自己在撒谎，必须抛开一切羞耻。

由于人民不得不把具有自由思想的作品看作违法的，因而他们就习惯于把违法的东西当作自由的东西，把自由当作非法，而把合法的东西当作不自由的东西。书报检查制度就这样扼杀着国家精神。

但是，我们这位辩论人从"**私人**"利益出发，害怕新闻出版自由。他没有想到，书报检查制度是对私人权利，尤其是对思想的一种经常的侵犯。他在谈到个人遭受危险时慷慨激昂；难道我们谈到普遍的事物遭受危险时就不应当慷慨激昂吗？

我们要把我们的观点同辩论人的观点明确地划清界限，最好就是把我们对"坏思想"所下的定义同他所下的定义加以对比。

辩论人认为，"不承认教会和国家有任何权威的傲慢态度"是坏思想。难道我们就不应当把不承认理性和法律的权威的看法当作坏

① 《旧约全书·创世记》第1章第31节。——编者注

思想吗？“只有忌妒心才宣扬要消灭被平民称为贵族的一切”，而我们却说，忌妒心想消灭的是人类本性的永恒的贵族，即平民也不能对它有半点怀疑的贵族—— 自由。

“只有阴险的幸灾乐祸才不辨真伪地对有关个人的传闻津津有味，并强求公开，使私生活中的一切丑闻都暴露无遗。”

我们则说，阴险的幸灾乐祸从各族人民的伟大生活中抓住流言蜚语和个人传闻，它不承认历史的理性，而只是向公众传播历史的丑闻；这种幸灾乐祸根本不能判断事物的本质，所以死抓住现象的个别方面，抓住个人传闻而强求保守秘密，以便把社会生活的任何污点都掩蔽起来。“这是由下流图景勾引起来的心灵和幻想的污浊。”不错，这种心灵和幻想的污浊是由关于恶的全能和善的无能的下流图景勾引起来的；不错，这是以罪过为骄傲的幻想；这是以神秘的图景来掩盖自己的世俗的傲慢态度的卑鄙心灵。“这是对自己得救感到绝望，这种绝望想以否定上帝来压倒良心的呼声。”不错，这是对自己得救感到绝望，这种绝望把个人的弱点变成了人类的弱点，为的是从自己的良心上去掉这一负担；这是对人类得救感到绝望，这种绝望阻止人类遵循天生的自然规律，宣扬不成熟是一种必然现象；这是伪善，它借口有一个上帝，却既不相信上帝的现实性，也不相信善的全能；这是利己心，它把个人得救置于整体得救之上。

这些人怀疑整个人类，却把个别人物尊为圣者。他们描绘出人类本性的可怕形象，同时却要求我们拜倒在个别特权人物的神圣形象面前。我们知道个人是弱小的，但是同时我们也知道整体是强大的。

最后，辩论人使我们想起了曾经从知善恶树的树枝上传来的关于吃果实的话（和**当时**一样，关于知善恶树的果实，**我们**现在也在争

论):“你们不一定死,你们吃了这些果实眼睛就明亮了,你们便如上帝能知道善恶。”①

虽然我们怀疑辩论人是否尝过知善恶树的果实以及**我们**(莱茵省等级代表)**当时**是否同魔鬼争论过(关于这一点,至少创世记一点也没有谈到),但是,我们对辩论人的意见还是同意的,不过只想提醒他一点,就是魔鬼**当时并未欺骗我们**,因为上帝自己就说:“亚当已经与我们相似,能知道善恶。”②

辩论人曾说:**“写和说是机械的技能。”**他这句话正可作为上面这段言论的结语。

不管我们的读者对这种“机械的技能”如何感到厌倦,为了全面起见,继诸侯等级和骑士等级之后,我们也必须让**城市等级**尽情发表他们**反对**新闻出版自由的看法。这里出现在我们面前的是市民反对派,而不是公民反对派。

城市等级的辩论人③认为他是赞同西哀士的意见的,他以市民的口吻宣称:

> “新闻出版自由只要没有坏人参与,就是美妙的东西。”“要防止这一点,直到现在还没有找到有效的办法”④,如此等等。

把新闻出版自由称为**东西**,这一点确是天真可赞。一般说来,随便怎样责备这位辩论人都不算过分,只是不能责备他不够冷静或耽于幻想。

---

① 《旧约全书·创世记》第3章第4—5节。——编者注
② 同上,第3章第22节。——编者注
③ 约·舒哈德。——编者注
④ 《第六届莱茵省议会会议记录》1841年科布伦茨版。——编者注

那么，新闻出版自由是美妙的东西，也是某种能够美化可爱的生活习惯的东西，是令人愉快的、极好的东西吗？但是，有这样一些坏人，他们用语言撒谎，用脑袋搞阴谋诡计，用双手行窃，用两腿潜逃。言谈和思维、手和脚都是美妙的东西，美好的语言，令人愉快的思维，灵巧的双手，最出色的双脚，只要没有坏人滥用，都是美妙的东西！但是，还没有找到任何防止滥用的办法。

"如果人们看到，在那个国家〈指法国〉中永远变动的局势和对未来的没有把握的担心，是同对宪法和新闻出版自由的同情相联系的，那么这种同情必然会减弱的。"

宇宙科学最初发现地球是恒动的物体时，不少安闲的德国人曾按住自己的睡帽，对祖国的永远变动的局势唉声叹气；而对未来的没有把握的担心，使他们对随时可能倒立过来的家室也兴味索然了。

新闻出版自由不会**造成**"变动的局势"，正如天文学家的望远镜不会引起宇宙系统的不断运动一样。可恶的天文学！那曾是多么美好的时期，那时地球就像一个可敬的市民一样还处在宇宙的中央，安逸地衔着它那个陶制的烟斗，甚至不用自己动手点灯；因为太阳、月亮、星星这些不灭的明灯，这些"美妙的东西"都在它的周围旋转。

"谁如果不去摧毁他自己建造的东西，
在这变化无常的尘世上，他就能牢牢地站稳脚跟"，①

按出身根本不是法国人而是阿拉伯人的哈里里是这样说的。

辩论人通过下面这段话十分明确地表明了他的**等级**：

---

① 弗·吕凯特《赛鲁支人阿卜宰德的变化或哈里里的木卡姆》第 1 册。——编者注

“真诚而忠实的爱国者不能抑制自己不这样想：宪法和新闻出版自由的存在不是为了人民的福利，而是为了满足个别人物沽名钓誉的欲望，为了党派的统治。”

大家知道，有一种心理学专门用细小的理由来解释大事情。它正确地猜测到了人们为之奋斗的一切，都同他们的利益有关，但是它由此得出了不正确的结论：只有“细小的”利益，只有不变的利己的利益。大家也知道，这种心理学和对人的了解在**城市**里更是屡见不鲜。在那里，人们把洞察世界，能透过观念和事实的重重云雾识破忌妒成性、勾心斗角、抓住几股线头就想操纵整个世界的卑鄙小人的眼力看作有远见卓识的标志。但是同时大家也知道，贪杯过度是要跌破**自己的脑袋**的。在这种情况下，这些聪明人对人和世界的了解首先就是糊里糊涂地跌破自己的脑袋。

此外，动摇不定和优柔寡断也是辩论人所属等级的特点。

“他的独立感说明他赞成新闻出版自由〈指提案人所理解的那种新闻出版自由〉，但是他必须倾听理性和经验的呼声。”

如果辩论人在结束时说：虽然他的理性赞成新闻出版自由，但是他的依赖感却反对它，那么，他的发言就成了城市反动派的完美的世态画。

“谁有舌头不言语，
谁有利剑不劈刺，
谁就白白活一世。”①

① 弗·吕凯特《赛鲁支人阿卜宰德的变化或哈里里的木卡姆》第1册。——编者注

现在我们来谈谈**新闻出版自由的辩护人**。我们从一个**主要的提案**[1]开始。我们现在不谈这一提案的引言中表述得中肯而正确的较一般的论点,这样可以使该报告中独特而典型的观点更加突出。

提案人希望**新闻出版自由这种一定行业的自由**不要像到现在为止那样被排斥在**一般的行业自由**之外,他把这个内在矛盾看作不彻底的典型例子。

> "手脚的劳动是自由的,而头脑的劳动则要受到监护。当然是受更有智慧的头脑的监护吧?上帝保佑!书报检查官是不在此例的。上帝要谁当官,就会给他智慧。"[2]

首先令人奇怪的是把**新闻出版自由**归结为**行业自由**。但是,我们还不能直接屏弃辩论人的观点。**伦勃朗**曾把圣母像画成尼德兰的农妇;为什么我们这位辩论人不能把自由描绘成他所熟悉和常见的模样呢?

我们也不能否认辩论人的言论有**相对的**正确性。如果把新闻出版**仅仅**看成一种行业,那么,它作为头脑的行业,应当比手脚的行业有更多的自由。正是由于头脑的解放,手脚的解放对人才具有重大的意义,因为大家知道,手脚只是由于它们所服务的对象——头脑——才成为人的手脚。

因此,无论辩论人的观点乍一看来是多么独特,我们仍然应当无条件地承认,这种观点比德国自由派那种毫无根据、含糊其词、模棱两可的议论来得高明,这些自由派以为,把自由从现实的坚实土地上

---

① 主要的提案是 1841 年 6 月 17 日由科隆代表亨·梅尔肯斯提出的。——编者注

② 1841 年 8 月 5 日《杜塞尔多夫日报》第 213 号。——编者注

移到幻想的太空就是尊重自由。这些流于幻想的空谈家、这些伤感的狂热者把他们的理想同日常的现实的任何接触都看成是亵渎神明。对我们德国人说来，自由之所以直到现在仍然只是一种幻想和伤感的愿望，一部分责任是要由他们来负的。

德国人一般易于感情冲动，过度激奋，他们有一种爱听蓝色天空音乐的癖好。因此，用从与他们最紧密的周围环境中得出的严酷而现实的观点向他们证明观念这个大问题时，他们总是高兴的。德国人生来就特别忠诚、恭顺和谦卑。他们由于过分地敬重观念，所以就不去实现这些观念。他们把观念当作崇拜的对象，但不去培育它。这样看来，为了使德国人同他的观念**亲近起来**，为了向他表明这里所指的不是可望而不可即的东西，而是他的切身利益，为了把神的语言变成人的语言，辩论人所采取的方法看来是合适的。

大家知道，希腊人曾经认为，他们可以在埃及人、利比亚人以及斯基台人的神中认出自己的阿波罗、自己的雅典娜、自己的宙斯；他们全不注意别国偶像独有的特点，认为这是次要的事情。同样，德国人把他所不熟悉的新闻出版自由的女神当作他所熟悉的一个女神，并且按照他所熟悉的女神的名称，把它叫作行业自由或财产自由，这也是无可厚非的。

但是，正因为我们要承认并且赞赏辩论人的观点，所以我们才对这些观点进行更加尖锐的**批评**：

“还可以设想行会与新闻出版自由同时继续存在，因为脑力劳动这个行业要求更高的技艺，要求与七种古老的人文学科有同样的地位。但是，新闻出版不自由与行业自由同时继续存在，这是一种违背神圣精神的罪行。”①

① 1841年8月5日《杜塞尔多夫日报》第213号。——编者注

当然罗！既然自由的较高级的形式都被认为不合法，它的低级形式自然应当被认为是不合法的了。在国家的权利没有得到承认的时候，个别公民的权利是毫无意义的。如果总的说来自由是合法的，不言而喻，某一特定形式的自由表现得越鲜明、越充分，自由的这一特定形式也就越合法。如果**水螅**由于身上有自然界的生命在微弱地跳动，就有生存的权利，那么，体内有生命奔腾怒吼着的**狮子**怎么会没有生存权利呢？

如果说较高级的权利形式必须由较低级的权利形式来证实这一结论是正确的，那么把较低级的领域用作**衡量**较高级领域的**尺度**则是错误的了；这样一来，就会把在一定限度内是合理的规律歪曲成为可笑的东西，因为这是硬要要求这些规律不成为该领域的规律，而成为另一个更高级领域的规律。这正像我想强迫一个巨人住在侏儒的屋子里一样。

行业自由、财产自由、信仰自由、新闻出版自由、审判自由，这一切都是同一个类即**没有特定名称的一般自由的不同种**。但是，由于相同而忘了差异，以至把**一定的种**用作衡量其他一切种的尺度、标准、领域，那岂不是完全错了？如果一种自由只有在其他各种自由背叛它们自己而自认是它的附庸时，它才允许它们存在，这是这种自由**气量狭窄的表现**。

行业自由只是行业自由，而不是其他什么自由，因为在这种自由中，行业的本性是按其生命的内在原则不受阻挠地形成起来的。如果法院遵循它自己固有的法规而不遵循其他领域（如宗教）的规律的话，审判自由就是审判自由。自由的每一特定领域就是特定领域的自由，同样，每一特定的生活方式就是特定自然的生活方式。要狮子遵循水螅的生命规律，这难道不是反常的要求吧？如果我这样去推论，

即既然手和脚以其独特的方式发挥职能，那么眼睛和耳朵这两种使人摆脱他的个体性的羁绊而成为宇宙的镜子和回声的器官，就应当有更大的活动权利，因而也就应当具有**强化的**手和脚的职能；如果我这样去推论，我对人体各种器官的联系和统一的理解将是多么错误呵！

在宇宙系统中，每一个单独的行星一面自转，同时又围绕太阳运转，同样，在自由的系统中，它的每个领域也是一面自转，同时又围绕自由这一太阳中心运转。宣称新闻出版自由是一种行业自由，这无非是在未保护之前先行扼杀的一种对新闻出版自由的保护。当我要求一种性格要按另一种性格的方式成为自由性格时，难道我不是抹杀了性格自由吗？新闻出版向行业说道：你的自由并不就是我的自由。你愿服从你的领域的规律，同样，我也愿意服从我的领域的规律。按你的方式成为自由人，对我说来就等于不自由；因为如果木匠要求他的行业自由，而人们把哲学家的自由作为等价物给了他，他是很难感到满意的。

我们想把辩论人的思想直截了当地叙述出来。什么是自由？他回答说：**“行业自由”**。这就好比一个大学生在回答什么是自由这一问题时会说**“自由之夜”**。

正如可以把新闻出版自由归入行业自由一样，其他任何一种自由也都可以归入行业自由。法官的行业是法律，传教士的行业是宗教，家长的行业是教养子女；难道我这样就表述了法律自由、宗教自由、伦理自由的本质了吗？

我们也可以把事情倒过来说，把行业自由看作只是**新闻出版自由的一种**。难道各个行业就只是用手脚工作，而不是同时也用头脑工作吗？难道只有作为言语的语言是唯一的思想语言吗？难道机械师

不是用他的蒸汽机向我们的耳朵很清楚地说话吗？难道制床厂主不是向我们的脊背，厨师不是向我们的胃很明白地说话吗?所有这些种类的新闻出版自由都容许存在，唯独一种新闻出版自由即通过油墨来向我们的心灵说话的那种新闻出版自由不容许存在，这不是矛盾吗？

为了维护甚至仅仅是为了理解某个领域的自由，我也必须从这一领域的主要特征出发，而不应当从它的外部关系出发。难道被贬低到**行业**水平的新闻出版能忠于自己的特征，按照自己的高贵天性去活动吗？**难道这样的新闻出版是自由的吗**？作者当然必须挣钱才能生活，写作，但是他决不应该为了挣钱而生活，写作。

贝朗瑞唱道：

> “我活着只是为了编歌，
> 呵，大人，如果您剥夺了我的工作，
> 那我就编歌来维持生活”①，

在这种威胁中隐含着嘲讽的自白：诗一旦变成诗人的手段，诗人就不成其为诗人了。

作者绝不把自己的作品看作**手段**。作品就是**目的本身**；无论对作者本人还是对其他人来说，作品都绝不是手段，所以，在必要时作者可以为了**作品的**生存而牺牲**他自己的**生存。宗教的传教士也是一样，只是方式不同，他也遵循一个原则：“多服从上帝，少服从人们。”②这些人们中也包括具有人的要求和愿望的他自己。相反，如果我向一个裁缝定做的是巴黎式燕尾服，而他却给我送来一件罗马式的长袍，因

---

① 出处不详。——编者注

② 《新约全书·使徒行传》第5章第29节。——编者注

为他认为这种长袍更符合美的永恒规律，那该怎么办啊！

新闻出版的最主要的自由就在于不要成为一种行业。把新闻出版贬低为单纯物质手段的作者应当遭受外部不自由——书报检查——对他这种内部不自由的惩罚；其实他的存在本身就已经是对他的惩罚了。

当然，新闻出版也作为一种行业而存在，不过那已不是作者的事，而是出版商和书商的事了。但是，这里所谈的不是出版商和书商的行业自由，而是新闻出版自由。

的确，我们这位辩论人绝不认为用行业自由证明了新闻出版自由这一权利就可以停步不前了。此外，他还要求新闻出版自由不受本身的规律支配，而受行业自由的规律支配。他甚至同委员会的那位对新闻出版自由评价较高的报告人[1]进行辩论，并提出了一些只能使人觉得滑稽可笑的要求。当较低级领域的规律被应用到较高级的领域时，立刻会产生这种可笑的感觉；倒过来也一样，当小孩子激昂慷慨时，也会使人觉得滑稽可笑的。

> "他谈到够资格的和不够资格的作者。他把这种划分理解为，甚至在行业自由的领域内，享用被赋予的权利也往往附有某种条件，而满足这种条件的难易则要看职业而定。""泥瓦匠、木匠、建筑师显然应当满足那些对大多数其他行业完全免除的条件。""他的提案所指的这种权利是特殊意义上的而不是一般意义上的权利。"[2]

首先，应该由**谁**来决定**够不够资格**的问题呢？康德不会承认费希特是够资格的哲学家，托勒密不会承认哥白尼是够资格的天文学家，

① 约·萨尔姆—赖弗沙伊德—戴克公爵。——编者注

② 1841年8月5日《杜塞尔多夫日报》第213号。——编者注

克莱尔沃的贝尔纳不会承认路德是够资格的神学家。任何一个学者都把批评自己的人算作**“不够资格的作者”**。究竟谁是够资格的学者,也许应当由没有学问的人来决定吧?显然,决定权应该让给不够资格的作者了,因为够资格的作者是不能做自己事情的判断者的。也许资格应当同**等级**联系起来吧!鞋匠雅科布·伯麦是一位大哲学家。一些大名鼎鼎的哲学家不过是一些大鞋匠而已。

此外,既然所谈的是够资格的作者和不够资格的作者的问题,那么,要想做得彻底就不能单在**个别人**中间进行划分,而应当把新闻出版业再分成**各种行业**。对著作活动的各种不同领域是否颁发各种不同的营业证呢?也许够资格的作者应该什么都会写吧?不言而喻,如果写皮革方面的问题,鞋匠比律师更够资格。写节假日应不应当做工的问题,短工并不比神学家不够资格。因此,如果把资格同特殊的客观条件联系在一起,那么,每一个公民在同一个时候都会既是够资格的作者又是不够资格的作者——在同他的职业有关的方面是够资格的,而在其他各方面则不够资格。

且不说这样一来新闻出版不会成为把人民联结起来的普遍纽带,而会成为分离人民的真正手段,等级的差别就会在精神上得到固定,而出版物的历史就会降低到某几种特殊精神动物的自然历史的水平;且不说那时由于这种划分还会发生各种难以裁断又不可避免的争论和冲突;且不说平庸和狭隘将被当作新闻出版界的准则,因为特殊的东西只有在与整体相联系而不是相脱离的情况下,才能从精神上自由地加以考察。且不说这一切,但是,因为**阅读**和写作一样重要,所以也必须有**够资格**和**不够资格的读者**,这是在埃及得出的结论,在那里祭司既是够资格的作者,同时也是唯一够资格的读者。因此,只允许够资格的作者享有购买和阅读他自己的著作的资格,也就

非常合理了。

前后多么矛盾！既然特权得势，政府当然有充分的权利说，它在自己的一切行为取舍方面是**唯一够资格的作者**。既然你们认为自己除了你们特殊的等级以外，作为公民也有权写文章谈论最普遍的事物即国家，那么你们想排除在外的其他普通人作为人难道就无权对极其特殊的问题，即对**你们的资格**和你们的著作作出判断吗？

那样一来将会产生可笑的矛盾：够资格的作者有权在不受书报检查的条件下写文章谈论国家，而不够资格的作者却只有在受到书报检查的条件下才能写文章谈论够资格的作者。

你们从你们那一伙人中招募一帮官方作者，那是肯定实现不了新闻出版自由的。那样一来，够资格的作者都成了**官方**的作者，**书报检查制度同新闻出版自由之间的斗争就变成了够资格的作者同不够资格的作者之间的斗争。**

第四等级的一个成员[①]正确地提出：

> “如果对新闻出版应当加以约束的话，那就让各党派都受同样的约束好了，就是说，在这方面赋予任何一类公民的权利都不应当比另一类公民多。”[②]

我们大家都服从书报检查制度，就像专制政体下面人人一律平等一样，虽然不是在价值上平等，但是在无价值上是平等的。而上述那种新闻出版自由想要把寡头政治也引进精神领域。书报检查制度最多只能宣布作者在它的管辖范围内不受欢迎和行为不当。而上述那种新闻出版自由竟然妄图预测世界历史，压制人民的呼声，而人民

---

① 约·卡·安·采托。——编者注

② 1841年8月5日《杜塞尔多夫日报》第213号。——编者注

历来就是什么样的作者“够资格”和什么样的作者“不够资格”的唯一判断者。梭伦只是**在**人的生命**终结以后**即**人死以后**才敢于对他作出判断[①]，而这种观点却敢于**在一个作者诞生以前**就对他作出判断了。

新闻出版是个人表达其精神存在的最普遍的方式。它不知道尊重个人，它只知道尊重理性。你们要以官方的方式用特殊的外在的标志来确定精神的表达能力吗？对别人我不可能是什么样的人，对自己我就不是而且也不可能是这样的人。如果对别人我没有权利成为英才，那么，对自己我也就没有权利成为英才；难道你们想把成为英才的特权只赋予个别人吗？每个人都在学习写作和阅读，同样，每个人也应当**有权利**写作和阅读。

究竟**为了谁**应该把作者分为“够资格的”和“不够资格的”两类呢？显然不是为了真正够资格的人，因为他们无须这样也可以引人注意。可见，是为了那些想用外来的特权来保护自己并使自己受人敬畏的“不够资格的”人。

而且这种治标办法并没有使**新闻出版法**成为多余的东西，因为正如农民等级的辩论人[②]所指出的：

“难道特权者就不会超越自己的权利去犯罪吗？因此，无论如何新闻出版法还是必要的，不过我们在这里将碰到在*一般新闻出版法*中所碰到的同样的困难。”[③]

德国人只要回顾一下自己的历史，就会知道造成本国政治发展缓慢以及在莱辛以前著作界贫弱的主要原因之一就是“**够资格的作**

① 参看普卢塔克《希腊罗马名人传》。——编者注

② 弗·阿尔登霍芬。——编者注

③ 1841年8月5日《杜塞尔多夫日报》第213号。——编者注

者”。17 世纪和 18 世纪的职业的、行会的、有特权的学者、博士等等以及大学的平庸作者们，他们头戴呆板的假发，学究气十足，抱着烦琐的咬文嚼字的学位论文站在人民同精神、生活同科学、自由同人的中间。我国的著作业是由**那些不够资格**的作者创立的。你们把**戈特舍德**和**莱辛**两人在“够资格的”和“不够资格的”作者中间加以抉择吧！

我们根本不喜欢那种**只**希望以复数形式存在的“自由”。英国向我们提供了一个具有广阔的历史生活图景的证明，说明“**复数的自由**”的狭隘视野对“**自由**”是多么危险。

伏尔泰说道：“关于**复数的自由**即**特权**的说法是以服从为前提的。复数的自由是**普遍奴隶制的例外**。”①

其次，如果我们这位辩论人想要把**匿名的**和**用笔名的**作者排除在新闻出版自由之外并使他们服从书报检查制度②，那么我们必须指出，书报上的**署名**与问题无关，但是在实行新闻出版法的地方，出版者服从法院，并且通过他，匿名作者、用笔名的作者也服从法院。亚当给天国的动物命名③时忘记给德国报纸的记者起名字，所以他们就永远是**无名氏**。

提案人企图限制**人**，即新闻出版的主体，而其他等级则想限制新闻出版的**客观材料**即**它活动和存在的范围**。于是就产生了一场无聊的讨价还价：**新闻出版自由应该有多少自由？**

一个等级想要使报刊只限于讨论莱茵省的物质、精神、教会方面

① 出处不详。—— 编者注

② 1841 年 8 月 5 日《杜塞尔多夫日报》第 213 号。—— 编者注

③ 参看《旧约全书·创世记》第 2 章第 20 节。—— 编者注

的事情[1]；另一个等级希望出版“乡镇的报纸”[2]，这一名称本身就已说明内容的局限性；还有一个等级甚至希望在每一个省只有**一种报纸**可以坦率地发表意见[3]！！！

所有这些企图使人联想到一个体育教师，他提出训练跳远的最好方法是把学生领到一个大壕沟旁边，并且用绳子量好，要他跳到壕沟对面多远的地方。显然，学生应当逐步地学跳，不能第一天就跳过整个壕沟，绳子应当逐步拉远。可惜学生在上第一堂课时就掉入了壕沟，而且直到现在还躺在那里。这位教师就是德国人，而学生就叫作“自由”。

所以，从一贯的**正常的典型表现**来看，第六届莱茵省议会上**新闻出版自由的辩护人**同他们的**论敌**没有内容上的区别，只有方向上的不同。一部分人由于**特殊等级**的狭隘性而反对新闻出版，另一部分人则由于同样的狭隘性为新闻出版辩护。一部分人希望特权只归政府，另一部分人则希望把特权分给若干个人。一部分人要实行全部书报检查，另一部分人则只要一半，一部分人想要八分之三的新闻出版自由，另一部分人一点也不要。愿上帝保护我免遭我的朋友们的伤害！

但是，**报告人**和**农民等级**的几个议员的发言同省议会的**普遍精神**是完全背道而驰的。

---

① 见海·约·狄茨的提案，载于1841年8月8日《杜塞尔多夫日报》第216号。——编者注

② 这一提案在《第六届莱茵省议会会议记录》和《杜塞尔多夫日报》上都没有发表。——编者注

③ 见安·威·许弗尔的提案，载于1841年8月8日《杜塞尔多夫日报》第216号。——编者注

报告人[1]还指出：

“在人民以及个别人的生活中出现这样一个时机：过分长期监护的桎梏使人难以容忍，人们渴求独立，每一个人都希望自己对自己的行动负责。”“从此，书报检查制度过时了；在它还继续存在的地方，它被看作一种禁止人们写文章论述被公开谈论的事物的令人痛恨的强制手段。”[2]

你怎么说就怎么写，甚么写就怎么说，在小学时老师就这样教导我们。可是后来人们却教训我们说：怎么指示你，你就怎么说；命令你说什么，你就写什么。

“随着时间不可遏止的向前推移，会产生现有立法中尚无适当规定的新的重大的兴趣或者新的需要，每当这样的时刻，就必须制定新的法律来调整这种新的社会状态。这就是我们面临的时机。”[2]

这是**真正历史**的观点，它是同臆想的观点相对立的，而臆想的观点却先扼杀历史理性，然后又把它的遗骨当作历史的圣物来敬奉。

“任务〈编纂新闻出版法典〉当然不是很容易解决的；将要进行的第一次尝试也许很不完善！但是，所有的邦都应感激首创这件事情的立法者，而在像陛下这样的国王领导下，普鲁士政府也许已经光荣地沿着唯一可能通向目的的道路走在其他各邦的前面了。”[2]

我们的全部叙述已经证明，这种英勇果敢的观点在省议会上是多么**孤立**。这一点议长[3]本人曾经无数次向报告人指出过。最后，农

① 约・萨尔姆— 赖弗沙伊德— 戴克公爵。—— 编者注

② 1841 年 8 月 5 日《杜塞尔多夫日报》第 213 号。—— 编者注

③ 佐尔姆斯— 霍亨佐尔姆斯— 利希公爵。—— 编者注

民等级的一位议员①在他愤愤不平的、但是绝妙的演讲中也说出了这一点:

"正像猫围着热粥打转一样,大家都在这个问题上兜圈子。""人类精神应当根据它固有的规律自由地发展,应当有权将自己取得的成就告诉别人,否则,清新的河流也会变成一潭恶臭的死水。如果说对某个国家的人民特别适宜于享有新闻出版自由的话,无疑这就是稳重而善良的德国人民,他们需要的与其说是书报检查制度的精神紧束衣,不如说是促使他们从麻木状态中奋起的刺激,这种不能无拘无束地向别人表达自己思想感情的情况很像北美的刑事犯监禁制度[63],这种极端严酷的制度常常使囚犯发狂。如果一个人没有指责的权利,他的赞扬也是没有价值的。这种缺乏表现力的情况就像一幅缺乏阴影的中国画。但愿我们别与这种死气沉沉的民族为伍!"②

回顾新闻出版问题的全部辩论过程,我们便不能抑制由于**莱茵省**代表会议而产生的那种无聊乏味和令人不快的印象,因为会议代表们在故意顽固到底的特权和生来软弱无力的不彻底的自由主义之间摇来摆去。我们首先怀着不满的心情看到,普遍的和广泛的观点几乎完全不存在,在对新闻出版自由问题进行辩论以至抹杀这一问题时,态度是轻率肤浅的。我们再一次反问自己:难道新闻出版同等级代表们相距太远,没有任何实际关联,以致他们不能以实际需要所产生的浓厚兴趣来为新闻出版自由辩护吗?

新闻出版自由抱着**最含蓄的**博得好感的企图向各等级递上了请愿书。

省议会刚一开始就展开了一场辩论,在辩论中**议长**指出,**刊印省**

---

① 即约·亨·鲍尔,他实际上是城市等级的议员,《杜塞尔多夫日报》误称其为农民等级的议员。——编者注

② 1841年8月8日《杜塞尔多夫日报》第216号。——编者注

议会辩论情况，同刊印其他各种文件一样，要经**书报检查机关**批准，但在这里，由他议长代行书报检查官的职责。

就在这一点上，**新闻出版自由**问题难道不是已经和**省议会的自由**相一致了吗？这个冲突之所以尤其有趣，是因为这里通过省议会本身已向省议会证明，没有新闻出版自由，其他一切自由都会成为泡影。自由的每一种形式都制约着另一种形式，正像身体的这一部分制约着另一部分一样。只要某一种自由成了问题，那么，整个自由都成问题。只要自由的某一种形式受到指责，那么，整个自由都受到指责，自由就只能形同虚设，而此后不自由究竟在什么领域内占统治地位，将取决于纯粹的偶然性。不自由成为常规，而自由成为偶然和任性的例外。因此，如果在涉及自由的**特殊**存在时，认为这是**特殊问题**，那是再错误不过的了。这是特殊领域内的一般问题。自由终归是自由，无论它表现在油墨上、土地上、信仰上或是政治会议上。如果一定要自由的忠实朋友用表决方式回答“**自由是否应该存在？**”这一问题，他本来应当感到这损伤了他的自尊心。但是，就是这位自由的朋友在表现自由的独特的素材面前却将要手足无措起来；他只知有种不知有类，为了新闻出版忘记了自由。他以为他所判断的对象是一种同他毫无关系的本质，而他同时又对自己的本质判了罪。这样一来，第六届莱茵省议会宣判新闻出版自由有罪，也就是宣判它自己有罪。

伯里克利曾经理直气壮地公开夸耀自己说：“就熟悉国家的需要和发展这些需要的艺术而论，我敢与任何人较量。”[①]绝顶聪明的从事实际活动的官僚们暗地里以为这句话也适用于他们自己，那是毫

---

① 修昔的底斯《伯罗奔尼撒战争史》1827年斯图加特版第1部分第2卷第194页。——编者注

无道理的。这班政治智慧的世袭租佃者们想必会耸一耸肩，像预言家一样神气十足地说，为新闻出版自由辩护的人真是白费气力，因为**宽松的**书报检查制度要比**严厉的**新闻出版自由好些。让我们用斯巴达人**斯珀蒂亚斯**和**布利斯**回答**波斯总督**希达尔奈斯的话来回答他们吧：

“希达尔奈斯，你向我们提出的劝告并没有从两方面同样地加以考虑。因为你的劝告有一方面你亲身体验过；而另一方面你却没有体验过。你知道做奴隶的滋味；但是自由的滋味你却从来也没有尝过。你不知道它是否甘美。因为只要你尝过它的滋味，你就会劝我们不仅用矛头而且要用斧子去为它战斗了。”①

卡·马克思写于大约 1842 年 3 月 26 日—4 月 26 日

载于 1842 年 5 月 5、8、10、12、15 和 19 日《莱茵报》第 125、128、130、132、135 和 139 号附刊

署名：莱茵省一居民

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975 年历史考证版第 1 部分第 1 卷翻译

① 希罗多德（哈利卡纳苏的）《历史》1831 年斯图加特版第 2 部分第 8 卷第 940—941 页。—— 编者注

集权问题

从问题本身和1842年5月17日星期二《莱茵报》第137号附刊谈起[64]

以符号÷÷署名的文章《就集权问题论德国和法国》说：

“国家权力应当从一个点出发呢，还是每个省、每个乡镇应当自己管理自己，而中央政府只是在要对外代表国家时才应当作为一个整体的权力管辖国家的各部分呢，——对这个问题的看法，还存在着严重分歧。”

一个时代的迫切问题，有着和任何在内容上有根据的因而也是合理的问题共同的命运：主要的困难不是**答案**，而是**问题**。因此，真正的批判要分析的不是答案，而是问题。正如一道代数方程式只要题目出得非常精确周密就能解出来一样，每个问题只要已成为**现实**的问题，就能得到答案。世界史本身，除了用新问题来回答和解决老问题之外，没有别的方法。因此，每个时代的谜语是容易找到的。这些谜语都是该时代的迫切问题，如果说在答案中个人的意图和见识起着很大作用，因此，需要用老练的眼光才能区别什么属于个人，什么属于时代，那么相反，**问题**却是公开的、无所顾忌的、支配一切个人的时代之声。问题是时代的格言，是表现时代自己内心状态的最**实际的**呼声。因此，任何一个时代的反动分子都是反映时代精神状态的准确晴

雨表，正如狗是测度天候的准确晴雨表一样。在公众看来，好像是反动分子在**制造**问题。因此，公众以为，如果某个蒙昧主义者不同某种现代潮流作斗争，如果他不对事情提出问题，那么似乎问题也就不**存在**了。因此，公众自己把反动分子看作是真正代表进步的人物。

“国家权力应当从一个点出发呢”，也就是说，**一个点**应当统管一切呢，还是每个省等等应当自己管理自己，而中央政府只是对外才应当作为“对外”的整体的权力出现呢，——集权的问题，决不能这样加以表述。作者要我们确信：

> “这个问题，如果从更高的角度来考察，就会作为一个毫无意义的问题而自行消失”，因为“如果人确实就是他按其本质应当成为的那种人，那么个人自由和普遍自由就毫无区别”。“因此，假定人民全由*正直的人*组成，那么所谈的问题甚至不可能提出来。”“中央的权力就会存在于所有成员之中……”“但是，正像一般地说任何对外法律、任何成文法规等等一样，任何中央国家权力等等都将是多余的。这样的社会将不是**国家**，而是人类的**理想**。”“如果从高级的哲学的观点来观察我们的社会生活，解决最复杂的国家问题，就可能变得非常容易，*从理论上说*，这种解决问题的办法是完全正确的，甚至是唯一正确的。但是，这里谈的不是对集权问题提出理论上的答案，而是对它提出实际的，当然只是经验的和相对的答案……”

文章作者一开始就对自己的问题作了**自我评价**。他认为，如果从更高的角度来考察，这个问题就不存在。但是，他同时又告诉我们，从这个高的角度来看，所有法律、成文法规、中央国家权力，以至国家本身都消失了。作者有理由赞扬用这种观点观察问题“非常容易”，但是，他认为这种解决问题的办法“从理论上说是完全正确的，甚至是唯一正确的”，那就不对了，他把这种观点称为“哲学观点”，也是不对的。当人们把哲学同幻想混为一谈的时候，哲学必须严肃地提出抗议。关于完全由“正直的人”组成的人民这一虚构，同哲学是格格不入

的，就像关于“祈祷的鬣狗”这一虚构同自然格格不入一样。作者把“自己的抽象概念”偷偷塞进哲学。[1]

卡·马克思写于1842年5月17日以后

第一次用原文发表于《马克思恩格斯全集》1927年历史考证版第1部分第1卷第1分册

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

① 手稿到此中断。——编者注

《科隆日报》第179号的社论[65]

我们至今尽管不把《科隆日报》看作是"**莱茵知识界报纸**",但是我们把它看作是"**莱茵情报广告报**"而加以尊重。①我们认为,该报的"政治性社论"主要是促使读者厌恶政治的一种绝妙的手段,目的是使读者转而更狂热地醉心于充满活力的、洋溢着产业精神的、常常是妙趣横生的广告领域;使读者在这里也遵守下述规则:经过崎岖小路,到达星辰之上,经过政治,到达牡蛎那里②。但是,《科隆日报》以前一直保持的政治和广告之间非常恰当的比例,最近已被一种可以叫作"政治产业广告"的特殊广告破坏了。因为编辑部最初不知道应该把这种新式广告排在哪里,所以往往把广告变成社论[66],把社论变成广告,而且变成政治语言中称为"告密书"的那种广告③了。如果这种广告是付了钱的,那就径直称为"广告"好了。

北方有这样一种风俗:如果饭菜很简单,就先请客人喝上等烈性酒。我们很乐意遵照这个风俗,在吃饭时先请我们的北方客人喝烧

---

① "知识界报纸"的德文是"Blatt der Intelligenz","情报广告报"的德文是"Intelligenzblatt"。——编者注

② 拉丁文"asrra"("星")和德文"Auster"("牡蛎")这两个词是谐音。——编者注

③ 德文"Anzeige"既有"告发"、"告密"的意思,又有"广告"的意思。——编者注

酒，因为这顿饭，即《科隆日报》第 179 号的大“有毛病的文章”[①]没有一点“精神”[②]。因此，我们先请读者看一看琉善的《神的对话》中的一个场面，这里引的是“通俗易懂的”译文[67]，因为我们的读者之中至少有一个不是希腊人。

琉善的《神的对话》

XXⅣ.海尔梅斯的怨言

海尔梅斯、玛娅

海尔梅斯 亲爱的妈妈，难道在整个天堂里还有比我更不幸的神吗？

玛娅 不要这样说，我的儿子！

海尔梅斯 为什么我不能这样说呢？有一大堆的事情要我去操办，而且我总是要独自干活，并被支使去干那么多奴隶差役。天刚一亮，我就得起来去打扫食堂和整理议事厅里的每一张靠椅。干完以后，我又得听丘必特的吩咐，整天上上下下充当信使。刚刚回来，满身尘土，又要去伺候吃饭，端饭送菜。最糟糕的是，唯有我连夜里都得不到安宁。因为夜里我必须把死人的灵魂引渡到普路托那儿去，并且在审判死人灵魂的时候充当听差。我白天的辛劳还不够，我还要去练**体操**，要在人民会议上当**宣谕官**，要帮助人民的代言人记熟演说词，——这种种事务已使我筋疲力尽，但是我还得料理**一切有关死人的事务**。

自从被逐出奥林波斯山之后，海尔梅斯仍然照老规矩继续干“奴隶差役”，并且料理一切有关死人的事务。

《科隆日报》第 179 号那篇有毛病的文章究竟是海尔梅斯本人写的，还是他的儿子山羊神帕恩写的，让读者去判断吧。但读者首先要

---

① “社论”的德文“leitender Artikel”与“有毛病的文章”的德文“leidender Artikel”发音相似。——编者注

② 德文“Spiritus”既有“烈性酒”的意思，又有“精神”的意思。——编者注

记住，希腊的海尔梅斯是一位雄辩之神和逻辑之神。

> "我们认为，通过报纸传播哲学和宗教观点，或者在报纸上攻击这些观点，都是不能容许的。"

一听到这种老年人的唠叨，我就知道作者[①]想要发表一篇枯燥、冗长而又充满各种神谕的祷文，可是我竭力抑制住自己急躁的情绪，我想，难道我能不相信这个明智的人吗？他是如此坦率，以致能在家里完全开诚布公地发表自己的意见，—— 于是，我又继续看下去。然而真是怪事！虽然不能指摘这篇文章有任何哲学观点，但是它至少有一种攻击哲学观点和传播宗教观点的趋向。

连文章本身都否认自己有存在的权利，并预先声明自己不合格，那么这篇文章叫我们说什么好呢？饶舌的作者将答复我们说，他自己将指点我们怎样阅读他的吹牛文章。他说他只提供思想的片断，而让"读者的洞察力"去"比较和联系"。当然，对于他甘愿经营的那种广告来说，这是最巧妙的方法。因此，我们也打算在自己的文章里来"比较和联系"一番，但是，如果念珠串变不成珍珠项链，那就不是我们的过错了。

作者声明：

> "据*我们*看来，一个党采取这种手段〈即通过报纸传播哲学和宗教观点，或者攻击这些观点〉，就表明它意图不纯正；它的主要目的不是要教诲和启发人民，而是要达到*其他的另外的目的*。"

既然作者**本人的**意见是这样，那么文章所追求的就只能是另外的目的。而这些"另外的目的"是瞒不了人的。

---

① 《科隆日报》编辑海尔梅斯。—— 编者注

作者说，国家不但有权利，而且也有义务“禁止**不够资格的**空谈家胡说八道”。显然，作者指的是他的观点的反对者，因为他早就以**够资格的**空谈家自命了。

因此，这里所指的是要在宗教事务方面重新加强书报检查，要采取新的警察措施来对付勉强能透过气来的新闻出版界。

“据我们看来，能够责备国家的地方，不是它过分严格，而是过分宽容。”

但是，社论的作者忽然想到，责备国家是危险的。因此，他就把矛头转向当局，他对新闻出版自由的责难变成了对书报检查官的责难，他指摘书报检查官，说他们实行“书报检查太松”了。

“虽然不是国家的但是‘个别当局’的应该受到责难的宽容，到现在为止也表现在：允许新近的哲学派别在报纸上和其他并非专供学术界人士阅读的出版物上对基督教进行极其无理的攻击。”

作者停了一会儿，又忽然想起，不到一个星期以前他还认为书报检查自由为新闻出版自由所留的余地太少[68]，而现在他又认为书报检查官对报刊管束太松了。

必须设法自圆其说。

“只要书报检查制度还存在，它的最迫切的任务就是要割去因幼稚的狂妄而产生的令人厌恶的赘疣，这些赘疣最近经常损伤我们的眼睛。”

视力差的眼睛！视力差的眼睛！而“视力最差的眼睛将要被那种只是面向广大群众的理解力的做法所损伤”。

如果稍稍放松书报检查，就可能使令人厌恶的赘疣出现，要是实行新闻出版自由，情况又会如何呢？如果我们的眼睛视力太差，竟然不能忍受经过检查的报刊的这种“狂妄”，那么它们的视力又怎能变

好，足以忍受自由报刊的“大胆”[①]呢？

“只要书报检查制度还存在，它的最迫切的任务就是……”一旦它不存在，那又会怎样呢？应当这样理解这句话：书报检查制度最迫切的任务就是尽可能长期存在下去。

而作者又忽然想起：

> “我们的责任并不是做一个公开的原告，因此我们拒绝作更详细的说明。”

真是天使般善良的人儿！他拒绝作更详细的“说明”，然而，只有十分详细而明确的特征才能证明和说明**他的**观点究竟要求什么。可是，他只是低声地说些含糊其词的令人怀疑的话。他的责任不是做一个**公开的**原告，他的责任是做一个**秘密的原告**。

最后，这个可怜虫想起他的责任是要写自由主义的社论，把自己描绘成一个“新闻出版自由的忠诚朋友”。于是，他就使出这最后一招：

> “我们禁不住要抗议这种行为，假如这种行为不是出于偶然的疏忽，那么它的目的不外是要使比较自由的新闻出版运动在社会舆论面前名声扫地，从而把制胜的王牌交给担心用直截了当的办法达不到目的的敌人。”

这位如此勇敢而又机智的新闻出版自由的捍卫者教训我们说，既然书报检查机关不是一只挂着“我在睡觉，别叫醒我！”牌子的英国豹子，它当然会采取这种“致命的”办法使比较自由的新闻出版运动在社会舆论面前名声扫地。

如果新闻出版运动要去提醒书报检查机关注意“**偶然的疏忽**”，

① “狂妄”的德文“Ubermut”与“大胆”的德文“Mut”为同一词根。——编者注

并希望**“书报检查官的削笔刀”**替它在社会舆论面前维持名誉，那还用得着去败坏这样的新闻出版运动的名声吗？

只有当人们把放纵无耻行为也称为“自由”的时候，这种运动才能叫作“自由的”运动；一方面装扮成比较自由的新闻出版运动的捍卫者，另一方面却又教训我们说，报刊一旦没有两个宪兵搀扶，就必然会跌进污水沟，难道这还不是愚蠢和伪善的无耻行为吗？

既然哲学书刊自己在社会舆论面前使自己名声扫地，那么书报检查机关、这篇社论还有什么用处呢？当然，作者无论如何也不希望限制**“科学研究的自由”**。

“目前科学研究理应有无限广阔的活动范围。”

可是，这位先生对于科学研究有什么看法呢?我们看看下面的言论便可以明白：

“必须严格区别什么是科学研究（通过科学研究，基督教只会取得成功）的自由所要求的东西和什么是超出科学研究界限的东西。”

如果科学研究的界限不由科学研究本身来决定，那么该由谁来决定呢？科学的界限应当按照这篇社论来规定。因此，社论承认**“官方理性”**的存在，这种理性不从科学研究中学习，反而去教训科学研究，并俨然作为一种博学的天意，规定科学的胡子上的每根胡须应该有多粗才能成为世界性的胡子。社论相信书报检查的科学灵感。

在继续研究社论关于“科学研究”的这些荒唐的论断之前，我们先用一点时间来欣赏一下海尔梅斯先生的**“宗教哲学”**，即他“自己的科学”。

“宗教是国家的基础，是任何并非仅仅为达到外部目的而组成的社会团体

所最必要的条件。”

证据是：“即使宗教的最原始形式即幼稚的拜物教，也还在一定程度上使人超脱感性欲望，如果人完全屈从于这些欲望，那么这些欲望就会把人降低到动物的水平，并使人无法实现任何较高的目的。”

社论的作者把拜物教称为宗教的“**最原始**形式”。可见，他承认那种未经他同意但在“科学研究”的所有名人看来已经确定了的东西，即承认“**动物宗教**”是比拜物教**更高级的**宗教形式；难道动物宗教就不是把人置于动物之下吗？难道动物宗教不是把动物变成人的上帝吗？

现在谈谈“拜物教”吧！这完全是廉价读物上的学问！拜物教远不能使人**超脱**感性欲望，相反，它倒是“**感性欲望的宗教**”。欲望引起的幻想诱惑了偶像崇拜者，使他以为“无生命的东西”为了满足偶像崇拜者的贪欲可以改变自己的自然特性。因此，当偶像不再是偶像崇拜者的最忠顺的奴仆时，偶像崇拜者的粗野欲望就会**砸碎**偶像。

“凡是获得了较高历史意义的民族，其人民生活的兴盛是与其宗教意识的高度发展同时发生的，其声望和力量的衰落是与其宗教文化的衰落同时发生的。”

只有把作者的论断整个颠倒过来，才能得出真理。作者完全颠倒了历史。希腊和罗马就是古代世界各民族中具有极高“历史文明”的国家。希腊的内部极盛时期是伯里克利时代，外部极盛时期是亚历山大时代。在伯里克利时代，智者派[69]、称得上哲学化身的苏格拉底、艺术以及修辞学等都排斥了宗教。而亚历山大时代是既否认“个人”精神的永恒不灭，又否认各种现存宗教之神的亚里士多德的时代。[70]罗马的情形更是如此！请读一读西塞罗的著作吧！在罗马的极盛时期，伊壁鸠鲁派[2]、斯多亚派[3]或者怀疑派[4]的哲学就是有教养的罗马人的

宗教。古代国家的宗教随着古代国家的灭亡而消亡，这用不着更多的说明，因为古代人的“真正宗教”就是崇拜“他们的民族”、他们的“国家”。不是古代宗教的灭亡引起古代国家的毁灭，相反，是古代国家的灭亡引起了古代宗教的毁灭。该社论就凭这种无知居然宣布自己是“科学研究的立法者”并向哲学“发号施令！”

“整个古代世界之所以必然要瓦解，是因为随着各民族在其科学发展上取得进步，作为他们的宗教观点的基础的种种谬误也必定会被揭露出来。”

可见，据社论的意见，整个古代世界之所以灭亡，是因为科学研究揭露了古代宗教的谬误。如果科学研究对宗教的谬误默不作声，如果罗马当局遵照社论作者的忠告取缔卢克莱修和琉善的著作，那么古代世界就能免于毁灭吗？

我们顺便想冒昧地给海尔梅斯先生的博学补充一点材料。

正好在古代世界濒临灭亡的时候，产生了**亚历山大里亚学派**[71]，这个学派力图强行证明希腊神话是“永恒真理”，是完全符合“科学研究的成果”的。连尤利安皇帝也属于这一学派，该学派认为，只要闭上眼睛不看新出现的时代精神，就可以使它完全消失。不过，我们来看一看海尔梅斯本人的结论吧。在古代宗教里，“关于神的东西的模糊猜想被谬误的漆黑夜幕所遮蔽”，因此不能同科学研究相对抗。然而基督教的情况却正好相反，——任何能思想的机器都会得出这样的结论。事实上，海尔梅斯也说：

“科学研究最大的成果一向都只为证实基督教的真理服务。”

我们且不谈过去的一切哲学毫无例外地全部被神学家指责为背弃基督教，甚至虔诚的马勒伯朗士和受圣灵感召的雅科布·伯麦的哲学也未能幸免；且不谈莱布尼茨被不伦瑞克农民指责为

"Löwenix"(没有任何信仰的人),并且被英国人克拉克和牛顿的其他拥护者指责为无神论者;且不谈有一部分坚定不移、始终如一的新教神学家断言,基督教同理性不能一致,因为"世俗的"理性和"宗教的"理性是矛盾的,——对于这一点,德尔图良作了经典的表述:"这是真实的,因为它是荒谬的"①;且不谈上述这一切,我们只问一点:除了听任科学研究自由发展从而强使它化为宗教而外,还有什么办法能够证明科学研究和宗教的一致呢?起码别的强制手段都不是证据。

既然你们一开始就承认只有符合你们的观点的东西是科学研究,那么你们当然就很容易作出预言。然而,你们的论断比起印度婆罗门的论断来又有什么高明的地方呢!婆罗门认为只有自己才有权诵读吠陀[72],从而证明吠陀是神圣的。

海尔梅斯说,是的,"这里说的是科学研究"。然而,一切同基督教相矛盾的研究不是"半途而废"就是"走上歧途"。还能有更容易的论证方法吗?

只要科学研究"**弄清了**它所取得的成果的内容",那它就决不会同基督教的真理发生矛盾。但同时国家却应该注意使这种"**弄清**"成为不可能,因为研究不应该面向广大群众的理解力,也就是不应该成为对**它自己**是通俗易懂的!即使那些非科学的研究者利用一切主张君主制的报纸诽谤科学研究,科学研究也应该保持谦逊和沉默。

据说基督教排斥"任何新没落"的可能性,但是,警察应该注意不让谈论哲理的报刊作者导致这种没落,应该极其密切地注意这一点。在同真理斗争的过程中,谬误是会自行暴露的,因此不需要用外力来

① 昆·赛·弗·德尔图良《论基督的肉体复活》。——编者注

压制它;但是国家应该帮助真理进行这一斗争,即使不剥夺"谬误"拥护者的内在自由(这是国家无法剥夺的),也要剥夺这种自由的可能性,就是剥夺生存的可能性。

基督教坚信自己能获得胜利,但据海尔梅斯看来,基督教坚信获胜的程度还不致于轻视警察的帮助。

如果凡是违背你们信仰的东西一开始就是谬误,并且必须被看作是谬误,那么你们的要求同伊斯兰教徒的要求和其他一切宗教的要求有什么区别呢?为了不至于同教义的基本真理相抵触,哲学是不是应该照"每个地方都有自己的风俗"这句俗语所说的那样,对每一个国家都采取特殊的原则呢? 哲学是不是应该在一个国家里相信 $3 \times 1 = 1$,在第二个国家里相信女人没有灵魂,而在第三个国家里却又相信有人在天上喝啤酒呢? 难道存在着植物和星辰的一般本性而不存在**人的一般本性**吗? 哲学是问:什么是真实的? 而不是问:什么是有效的? 它所关心的是一切人的真理,而不是个别人的真理;哲学的形而上学真理不知道政治地理的界限;至于"界限"从哪里开始,哲学的政治真理知道得非常清楚,而不会把特殊的世界观和民族观的虚幻视野和人的精神的真实视野混淆起来。在所有维护基督教的人中间,海尔梅斯最无能。

基督教的**长久存在**是海尔梅斯用来为基督教辩护的唯一证据。但是,难道哲学不也是从泰勒斯的时代起就一直存在到现在吗?而且按照海尔梅斯的看法,难道不正是在目前,哲学比任何时候提出的要求都要多,对自己的重要性的估计都要高吗?

最后,海尔梅斯究竟怎样证明现代国家就是"基督教"国家呢?他究竟怎样证明现代国家的目的不是使有道德的个人自由地联合起来,而是使教徒联合起来,不是实现自由,而是实现教义呢?他说:"我

们欧洲国家的基础都是基督教。”

那就是说，**法国**也是这样？但是，宪章[73]第 3 条并没有说“凡是基督徒”或“唯有基督徒”，而是说“**凡是法国人**皆享有担任文武官职之平等权利”。

同样，普鲁士邦法[74]的第 2 部分第 13 章也说：

> “国家元首*最主要的*职责是维持外部和内部的稳定和安全，保护每个人的一切不受暴力侵犯。”

根据第 1 节，国家元首集“国家的全部职责与权利”于一身。但这并不是说，国家最主要职责就是镇压异端的谬误和保证来世幸福。

如果某些欧洲国家真是建立在基督教的基础上，难道这些国家就符合自己的概念了吗？难道“单是”某种状态“存在的事实”就能给这种状态以存在的权利吗？

在我们的海尔梅斯看来当然是这样，因为他提醒青年黑格尔派的信徒们注意：

> “根据国内大部分地区的现行法律，*未经教会认可的婚姻就是非法同居*，并将受到*违警*处罚。”

因此，如果根据拿破仑法典[75]，“未经教会认可的婚姻”在莱茵河流域被看作“婚姻”，而根据普鲁士邦法，在施普雷河流域则被认为是“非法同居”，那么，根据海尔梅斯的意见，“违警的”处罚就给“哲学家们”提供了一种论据，即在这里是合法的东西在别处却被看作违法的，这一论据证明，科学的、道德的和合理的婚姻概念不是表现在拿破仑法典里，而是表现在普鲁士邦法里。这种“违警处罚的哲学”也许在别的什么地方能够使人信服，但在**普鲁士**是不能使任何人信服的。而且普鲁士邦法并不重视“圣洁的”婚姻，该法第 2 部分第 1 章第 12

节就说：

> “不过，邦的法律所认可之婚姻，并不因其未经宗教当局之许可或为其所拒绝而丧失**民法**效力。”

可见，在普鲁士，婚姻也部分地摆脱了“宗教当局”，婚姻的“民法”效力和“教会”效力之间也有了差别。

我们伟大的基督教的国家哲学家并没有“很强的”国家观念，这是不言而喻的。

> “因为我们这些国家不仅是**法的组织**，同时还是真正的**教育机关**，只是它们照管的范围要比教育青年的机关**更大一些**”等等，所以，“整个公共教育”是以“基督教为基础”的。

我们青年学生的教育既以教义问答为基础，又以古代经典作家的著作和各门科学为基础。

根据海尔梅斯的意见，国家之所以不同于保育院，并不在于任务的内容，而在于规模，即国家“照管”的范围要大一些。

实际上，国家的真正的“公共教育”就在于国家的合乎理性的公共的存在。国家本身教育自己成员的办法是：使他们成为国家的成员；把个人的目的变成普遍的目的，把粗野的本能变成合乎道德的意向，把天然的独立性变成精神的自由；使个人以整体的生活为乐事，整体则以个人的信念为乐事。

与此相反，社论不是把国家看作是相互教育的自由人的联合体，而是看作是被指定接受上面的教育并从“狭隘的”教室走进“更广阔的”教室的一群成年人。

这种教育和监护理论在这里被新闻出版自由的朋友加以引用，他出于对这位美人的爱慕而指出“书报检查的疏忽”，他善于适时地

描述"广大群众的理解力"(《科隆日报》**最近**开始感到广大群众的理解力很成问题，也许是因为群众已不再能理解"非哲学报纸"的长处了吧?)，他还劝学者们说，有些见解应该在前台发表，而另一些见解则要在幕后发表！

社论曾表明自己的国家观念**"不强"**，现在它又表现出自己的**"基督教"观念很差**。

"世界上的一切报纸文章，都不能使那些大体上已经感到安乐和幸福的居民相信他们是在走霉运。"

原来如此！要对付报纸文章，**物质上的**安乐和幸福感是比救苦救难、无坚不摧的坚定信仰更可靠的东西！海尔梅斯并没有唱道："我们的上帝是一座坚固的城堡！"[①]这样看来，"广大群众"真正的宗教热情倒比"少数人"文雅的世俗教养更容易被疑问所锈蚀！

海尔梅斯认为，在**"秩序井然的国家"**里，"就是煽动叛乱"也不像在"秩序井然的教会"里那么危险，尽管"上帝精神"把教会引向一切真理。好一个教徒！且看他提出的理由！说什么政治文章群众容易理解！哲学文章群众无法理解！

社论暗示说："最近用来对付青年黑格尔派的**治标办法**造成了**治标办法**通常所造成的后果。"如果我们把这种暗示同希望黑格尔派最近的活动不致给他们带来**"特别有害的后果"**这一**正直善良的**愿望对照一下，那么我们就会明白《李尔王》中康瓦尔说的话：

他不会谄媚，
他有一颗正直坦白的心，他必须说老实话；

---

① 引自马丁·路德的赞美诗。——编者注

要是人家愿意接受他的意见，很好；
即使不接受，他还是个正直的人。
我知道这种家伙，他们用坦白的外表，
包藏着更大的奸谋祸心，

比二十个胁肩谄笑、俯首帖耳的愚蠢的佞臣更要不怀好意。[①]如果我们武断地设想，《莱茵报》的读者会对这出与其说是严肃不如说是滑稽的戏剧感到满意，对看到有人告诫一个从前的自由主义者、“昔日的青年”[76]不可越轨这个场面感到满意，我们认为这是侮辱他们。现在我们来简略地谈一谈**“问题本身”**。只要我们还在同有毛病的文章的作者论战，不让他在自我毁灭的道路上走下去是没有道理的。

首先提出的问题是：“哲学也应该在报纸的文章中谈论宗教事务吗？”

只有分析了这个问题，才能得出答案。

哲学，尤其是德国哲学，爱好宁静孤寂，追求体系的完满，喜欢冷静的自我审视；所有这些，一开始就使哲学同报纸那种反应敏捷、纵论时事、仅仅热衷于新闻报道的性质形成鲜明对照。哲学，从其体系的发展来看，不是通俗易懂的；它在自身内部进行的隐秘活动在普通人看来是一种超出常规的、不切实际的行为；就像一个巫师，煞有介事地念着咒语，谁也不懂得他在念叨什么。

哲学就其性质来说，从未打算把禁欲主义的教士长袍换成报纸的轻便服装。然而，哲学家并不像蘑菇那样是从地里冒出来的，他们是自己的时代、自己的人民的产物，人民的最美好、最珍贵、最隐蔽的

① 莎士比亚《李尔王》第 2 幕第 2 场。——编者注

精髓都汇集在哲学思想里。正是那种用工人的双手建筑铁路的精神，在哲学家的头脑中建立哲学体系。哲学不是在世界之外，就如同人脑虽然不在胃里，但也不在人体之外一样。当然，哲学在用双脚立地以前，先是用头脑立于世界的；而人类的其他许多领域在想到究竟是"头脑"也属于这个世界，还是这个世界是头脑的世界以前，早就用双脚扎根大地，并用双手采摘世界的果实了。

任何真正的哲学都是自己时代的精神上的精华，因此，必然会出现这样的时代：那时哲学不仅在内部通过自己的内容，而且在外部通过自己的表现，同自己时代的现实世界接触并相互作用。那时，哲学不再是同其他各特定体系相对的特定体系，而变成面对世界的一般哲学，变成当代世界的哲学。各种外部表现证明，哲学正获得这样的意义，哲学正变成文化的活的灵魂，哲学正在世界化，而世界正在哲学化，——这样的外部表现在一切时代里曾经是相同的。人们可以查阅任何一本历史书，他们将会发现，最简单的外部形式都一成不变地重复着，而这些外部形式很清楚地说明，哲学已进入沙龙、教士的书房、报纸的编辑室和朝廷的候见厅，进入同时代人的爱与憎。哲学是被它的敌人的叫喊声引进世界的；哲学的敌人发出了要求扑灭思想烈火的呼救的狂叫，这就暴露了他们的内心也受到了哲学的感染。对于哲学来说，敌人的这种叫喊声就如同初生婴儿的第一声啼哭对于一个焦急地谛听孩子哭声的母亲一样；这是哲学思想的第一声喊叫。哲学思想冲破了令人费解的、正规的体系外壳，以世界公民的姿态出现在世界上。用大声喧嚷向世界宣告宙斯诞生的柯利班们和卡比尔们，首先反对的是研究宗教问题的那部分哲学家；其所以如此，一方面是因为宗教裁判官的本能善于最准确地抓住公众的这种温情的一面，另一方面是因为，公众（包括哲学的敌人在内）只有用自己观念的

触角才能够触及哲学的观念领域，而在公众的眼里，和物质需要的体系几乎具有同等价值的唯一的思想领域，就是宗教思想领域，最后还因为，宗教不是反对哲学的某一特定体系，而是反对包括各特定体系的一般哲学。

当代的真正哲学并不因为自己的这种命运而与过去的真正哲学有所不同。相反，这种命运是历史必然要提出的证明哲学真理性的证据。

六年来，德国的报纸一直在大张旗鼓地攻击研究宗教问题的哲学，对它进行诽谤、歪曲、篡改[77]。奥格斯堡《总汇报》也唱起了显示其才能的歌曲，几乎每一支序曲都奏出这样的主题：哲学甚至不值得这位聪明的女人加以评论，它是青年人的吹牛瞎说，是一些自命不凡的小集团的时髦玩意儿。但是，尽管如此，还是不能摆脱哲学，于是不断重新擂响战鼓，因为奥格斯堡报用来掀起反对哲学的鼓噪的乐器就是一个单调的定音鼓。所有的德国报纸，从《柏林政治周刊》、《汉堡记者》直到穷乡僻壤的小报和**《科隆日报》**，又都对黑格尔和谢林、费尔巴哈和鲍威尔、《德国年鉴》等等大肆喧嚷。最后，公众都渴望看一看利维坦本身，尤其是因为有些半官方的文章威胁说，要由官署出面给哲学规定一个合法的模式，公众就更是急不可耐了。正在这时，哲学在报纸上出现了。长久以来它曾以沉默来回答那种沾沾自喜的肤浅之见；这种肤浅之见竟自吹自擂地说，只要在报纸上发表几句陈词滥调就可以使天才的多年研究，自甘孤独历尽磨难取得的果实以及那种看不见但是使人慢慢耗尽心力的、冥思苦想的拼搏的成果，像肥皂泡一样化为乌有。哲学**以前甚至曾经拒绝利用报纸**，认为报纸不适于作为自己活动的场所，但是，哲学最终不得不打破自己的沉默，变成报纸的撰稿人，于是突然来了一次空前未有的破坏活动：一批信口雌

黄的报纸撰稿人认为，哲学并不是报纸读者的精神食粮。当然，这时他们没有忘记提醒政府注意，不是为了教育公众，而是为达到别的目的在报纸上讨论哲学问题和宗教问题，是不正当的行为。

你们报纸上的叫嚣不是早就以最坏、最轻薄的形式把什么东西都归罪于哲学和宗教了吗？哲学对于宗教和它自己还能说些什么更厉害的坏话呢？哲学只须重复你们这些非哲学的嘉布遣会[78]修士们在千百次论争中所作过的有关宗教的说教，那么，哲学说出来的就将是最厉害的坏话了。

但是，哲学谈论宗教问题和哲学问题同你们不一样。你们没有经过研究就谈论这些问题，而哲学是在研究之后才谈论的；你们求助于感情，哲学则求助于理智；你们是在咒骂，哲学是在教导；你向人们许诺天堂和人间，哲学只许诺真理；你们要求人们信仰你们的信仰，哲学并不要求人们信仰它的结论，而只要求检验疑团；你们在恐吓，哲学在安慰。的确，哲学非常精明老练，它知道，自己的结论无论对天堂的或人间的贪求享受和利己主义，都不会纵容姑息。而为了真理和知识而热爱真理和知识的公众，是善于同那些愚昧无知、卑躬屈节、毫无操守和卖身求荣的文丐来较量判断力和德行的。

当然，一个人由于自己才疏学浅是会曲解哲学的，难道你们新教徒不认为天主教徒曲解了基督教吗？你们不是把8世纪和9世纪的可耻时代[79]、巴托罗缪之夜[80]或异端裁判所归咎于基督教吗？有可靠的证据说明，新教神学之所以憎恨哲学家，多半是因为哲学宽容了特殊教派本身。人们责难费尔巴哈、施特劳斯，更多的是由于他们认为天主教教义就是基督教教义，而不是由于他们不承认基督教教义是理性的教义。

但是，就好像由于蒸汽锅炉爆炸使一些乘客血肉横飞这种个别

事例不能成为反对力学的理由一样，个别人不能消化现代哲学并因哲学性的消化不良而死亡这种情况，也不能成为反对哲学的理由。

关于应该不应该在报纸上讨论哲学和宗教这个问题，由于问题本身毫无思想内容而被取消了。

如果这样的问题已经作为**报刊上的问题**使公众感到兴趣，那就是说，它们已经成为**当代的迫切问题**了。这样一来，问题已不在于应该不应该一般地讨论它们，而在于应该在什么地方和怎样来讨论它们：是否应该在家里和饭店里、在学校里和教堂里，但不在报刊上讨论？是否应该由哲学的敌人而不由哲学家来谈论？是否应该用个人意见的模糊语言来谈论，而不用公共理智的清晰语言来谈论？这样一来就产生了一个问题：现实生活中的东西是不是全包括在报刊范围之内？那时要谈的将不是报刊的某种特殊内容，而是一个一般性的问题：报刊应该不应该是真正的报刊，即自由的报刊？

我们要把第二个问题和第一个问题即"在所谓的基督教国家中，报纸应该不应该从哲学的观点来讨论政治？"这个问题截然分开。

如果宗教变成了政治的因素、政治的对象，那么，再来谈论报纸不仅可以而且应该讨论政治问题显然是多余的。看来，人世的智慧即哲学从一开始就比来世的智慧即宗教更有权关心现世的王国——国家。问题不在于应该不应该对国家进行哲学研究，而在于应该怎样进行这种研究——善意地还是恶意地、哲学地还是非哲学地、有成见地还是无成见地、有意识地还是无意识地、彻底地还是不彻底地、完全合理地还是半合理地。如果你们把宗教变成国家法的理论，那么你们自己就把宗教变成一种哲学了。

难道不是基督教首先把国家和教会分开的吗？

请读一读圣奥古斯丁的《论神之都》[81]，研究一下教父们的著作

和基督教精神，然后再来告诉我们："基督教国家"是国家还是教会？难道你们的实际生活不是每时每刻都证明你们的理论是谎言吗？难道你们认为你们因权利被侵犯而诉诸法庭是不正确的吗？然而使徒却说，这样做不对。①当有人打了你们的左脸时，你们是连右脸也送上去②呢，还是相反，去控告这种侮辱行为呢？但是，福音书却禁止这样做。难道你们在这个世界上不要求合理的权利吗？难道你们不因为稍微提高捐税而抱怨吗？难道你们不因为个人自由稍被侵犯就怒不可遏吗?然而有人却告诉你们，此生的苦难同来世的欢乐相比又算得了什么，而忍让恭顺和憧憬幸福才是主要的美德。

难道你们的大部分案件和大部分民事法律不都是关于财产的吗？然而有人却告诉过你们，你们的财宝并不在这个世界上。既然你们也承认，帝王之物当归帝王，神之物当归神③，那么，你们不仅要把金钱，而且至少同样也要把自由理性当作世界的统治者；"自由理性的行为"我们就称为哲学研究。

当有人提议成立神圣同盟[82]这样一个可以说是宗教的国家同盟，并且建议宗教应成为欧洲各国的国徽时，**教皇**却胸有成竹地坚决拒绝加入这一神圣同盟，因为在他看来，把各国人民联结起来的基督教方面的普遍纽带是教会，而不是外交，也不是世俗的国家同盟。

真正的宗教国家是神权政体的国家。这些国家的首脑应该或者像犹太人的国家那样是宗教之神耶和华自己，或者像西藏那样是神的代理人达赖喇嘛，最后，像哥雷斯在自己的最后一本著作[83]中公正

① 参看《新约全书·哥林多前书》第 6 章第 7—8 节。——编者注
② 参看《新约全书·马太福音》第 5 章第 39 节。——编者注
③ 同上，第 12 章第 17 节。——编者注

地对基督教国家所要求的那样，基督教国家应该毫无例外地服从一个教会即“永无谬误的教会”，因为如果像新教那样没有教会的最高首脑，宗教的统治就只能是统治的宗教、政府意志的崇拜。

如果一个国家有几个平等的教派，而国家又不去侵犯各个特殊教派的权利，那它就再也不可能是一个宗教国家，不可能是那种把其他教派的拥护者指责为异教徒、根据信仰配给每片面包并把教义变成个人和国家公民的存在之间的纽带的教会了。你们问一问“贫穷的绿岛埃林”①的天主教居民，问一问法国革命以前的胡格诺派[84]吧，他们并不是向宗教呼吁，因为他们的宗教不是国教；他们是向“人权”呼吁，而哲学是阐明人权的，哲学要求国家是合乎人性的国家。

但是，不彻底的、狭隘的，不信教而又是神学的理性主义却说，不论教派的差别如何，一般的基督教精神应该是国家的精神！把宗教的一般精神和现行的宗教分割开来，这是最严重的读教行为，这是世俗理性目空一切的表现。把宗教同它的教义和教规分割开来，就等于说法的一般精神在国家中应该占统治地位，而不考虑特定的法律和现行法规。

既然你们把自己置于宗教之上，自以为有权把宗教的一般精神和它的具体的规定分割开来，那么，当哲学家想要彻底地而不是半途而废地进行这种划分时，当他们把宗教的一般精神称为人类精神而不是基督教的精神时，你们又有什么理由去责备他们呢？

基督徒生活在制度各不相同的国家里：有的在共和政体的国家，有的在君主专制的国家，有的在君主立宪的国家。基督教并不能判定制度的好坏，因为它不懂得制度之间的差别，它像宗教应该教导人们

① 爱尔兰旧称。——编者注

那样教导说：你们要服从执掌权柄者，因为**任何权柄**都出于神[①]。因此，你们就不应该根据基督教，而应该根据国家的本性、国家本身的实质，也就是说，不是根据基督教社会的本质，而是根据人类社会的本质来判定各种国家制度的合理性。

拜占庭国家是一个真正的宗教国家，因为在那里教义就是国家问题，然而，拜占庭国家却是最坏的国家。旧制度的国家是最标准的基督教国家，但是尽管如此，它们仍然是"宫廷意志"的国家。

有一种二难推论是"健全的"人的理智所无法抗拒的。

要么基督教国家符合作为理性自由的实现的国家概念，那时，国家为了成为基督教国家，只要成为理性的国家就足够了，那时，只要从人类关系的理性出发来阐明国家就足够了，而这正是哲学所要做的工作。要么理性自由的国家不能从基督教出发来加以阐明，那时，你们自己将会承认，这样去阐明不符合基督教的意图，因为基督教不想要坏的国家，而不是理性自由的实现的国家就是坏的国家。

你们如何解决这个二难推论，可以随你们的便，然而你们将来定会承认，不应该根据宗教，而应该根据自由理性来构想国家。只有最愚昧无知的人才会硬说，这种把国家概念独立化的理论，不过是现代哲学家们心血来潮的想法罢了。

哲学在政治方面并没有做物理学、数学、医学和任何其他科学在自己领域内所没有做的事情。维鲁拉姆男爵培根把神学的物理学称为献身上帝的少女，是不能生育的[②]；他把物理学从神学中解放了出

---

① 参看《新约全书·罗马人书》第 13 章第 1 节。——编者注

② 参看弗·培根《科学推进论》1779 年维尔茨堡版第 1 卷第 252 页。——编者注

来，于是，物理学就变成一门有成果的科学了。正如你们不会去问医生是不是教徒一样，你们也不应该向政治家提这样的问题。差不多和哥白尼的伟大发现(真正的太阳系)同时，国家的引力定律也被发现了：国家的重心是在它本身中找到的。欧洲各国政府企图在确立国家间的均势方面运用这个结论，当然带有实践的最初的肤浅特点，不过先是马基雅弗利、康帕内拉，后是霍布斯、斯宾诺莎、许霍·格劳秀斯，直至卢梭、费希特、黑格尔则已经开始用人的眼光来观察国家了，他们从理性和经验出发，而不是从神学出发来阐明国家的自然规律，就像哥白尼并没有因为约书亚命令太阳停止在基遍、月亮停止在亚雅仑谷[①]而却步不前一样。现代哲学只是继承了赫拉克利特和亚里士多德所开始的工作。因此，你们反对的不是现代哲学的理性，你们是反对永远新颖的理性哲学。无知也许只是昨天或前天才在《莱茵报》或《柯尼斯堡日报》上首次发现了古老的国家观念，当然，它会认为这些历史的观念是个别人一夜没睡好突然产生的想法，因为无知觉得这些想法是新的并且只是昨天才知道。无知忘记了它自己是在扮演索尔邦博士的老角色[②]；这位博士认为，公开谴责孟德斯鸠是自己的义务，因为孟德斯鸠十分轻佻，竟不把教会的德行而把政治的德行宣布为国家的最高品质。无知忘记了自己是在充当告发沃尔弗的约阿希姆·朗格的角色[85]；朗格认为，沃尔弗的前定学说似乎会使士兵临阵脱逃，因而削弱军纪，以致瓦解整个国家。最后，无知还忘记了普鲁士邦法正是来源于“这个沃尔弗”的哲学学派，忘记法国拿破仑

① 基遍和亚雅仑谷均见《旧约全书·约书亚记》第 10 章第 12 节。——编者注

② 可能指法国修道院院长博奈尔。——编者注

法典并不来源于旧约全书，而是来源于伏尔泰、卢梭、孔多塞、米拉波、孟德斯鸠这一思想学派，来源于法国革命。无知是一个魔鬼，因而我们担心它还会造成一些悲剧。难怪最伟大的希腊诗人们在以迈锡尼和底比斯的王室生活为题材的惊心动魄的悲剧中都把无知描绘成悲惨的命运。

从前的研究国家法的哲学家是根据本能，例如功名心、善交际，或者虽然是根据理性，但并不是社会的而是个人的理性来构想国家的。现代哲学持有更加理想和更加深刻的观点，它是根据整体观念来构想国家的。它认为国家是一个庞大的机构，在这里，必须实现法律的、伦理的、政治的自由，同时，个别公民服从国家的法律也就是服从他自己的理性即人类理性的自然规律。对聪明人来说，指出这一点已经足够了。

最后，我们再一次向《科隆日报》致以哲学的临别赠言。该报把一个“从前的”自由主义者拉过去是明智的。只要经常巧妙地求助于那些只知道维多克的“不是囚犯就是狱吏”这个二难推论的不久前的自由主义者，就可以毫不费力地同时扮演自由派和反动派两种角色，尤其明智的是，让那个不久前的自由主义者出面反对现在的自由主义者。没有党派就没有发展，没有区分便没有进步。我们希望，随着第179号的社论而来的将是《科隆日报》的新纪元——有气节的纪元。

卡·马克思写于1842年6月28日—7月3日之间

载于1842年7月10、12和14日《莱茵报》第191、193和195号附刊

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

历史法学派的哲学宣言[86]

人们通常认为，**历史学派**是对18世纪**轻佻精神的一种反动**。这种观点流传的广泛性和它的真实性恰好成反比。确切地说，18世纪只有一种产物，它的**主要特征**就是轻佻，而这种**唯一轻佻的**产物就是**历史学派**。

历史学派已把研究起源变成了自己的口号，它把自己对起源的爱好发展到了极端，以致要求船夫不在江河的干流上航行，而在江河的源头上航行。因此，要是我们返回到**历史学派的起源**去，返回到**胡果的自然法**[87]去，这个学派肯定会认为是合情合理的。**历史学派的哲学产生于**历史学派的发展**之前**，所以，要在该学派的发展本身中去寻找哲学是徒劳无益的。

18世纪流行过的一种虚构，认为自然状态是人类本性的真实状态。当时有人想用肉眼去看人的思想，因此就创造出**自然人——巴巴盖诺**，他们纯朴得居然身披羽毛。在18世纪最后几十年间，有人曾经设想，那些**原始民族**具有非凡的才智，那时到处都听到捕鸟者模仿易洛魁人和印第安人等的鸟鸣术，以为用这种办法就能诱鸟入彀。所有这些离奇的言行都是以这样一种正确的想法为根据的，即**原始**状态是一幅幅描绘人类**真实**状态的纯朴的尼德兰图画。

胡果就是还没有接触到浪漫主义文化的**历史学派的自然人**，他的**自然法**教科书就是历史学派的**旧约全书**。**赫尔德**认为，自然人都是

诗人[88]，原始民族的**圣书**都是**诗集**，他这种观点丝毫也不会妨碍我们作出上述论断，尽管胡果是用最平淡、最枯燥无味的散文语调来说话的；因为正如每个世纪都有自己独特的性质一样，每个世纪都会产生出自己独特的自然人。因此，如果说胡果不是在**作诗**，那他毕竟是在**编造虚构**，而**虚构**是与18世纪的平淡无奇性质相适应的一种**散文诗**。

当我们说胡果先生是历史学派的鼻祖和创始人的时候，我们是按照**这个学派自己的意愿**行事的，最著名的历史法学家所写的那篇**纪念**胡果的**文章**[89]就证明了这一点。当我们认为胡果先生是18世纪的产儿的时候，我们甚至是**按照**胡果先生的**意图**行事的，这位先生本人也证实了这一点，他自称是康德的**学生**，并把自己的自然法称作**康德哲学的**支脉①。现在我们就从胡果的**宣言**中的这一论点谈起。

胡果**曲解**了自己的老师**康德**，他认为，因为我们不能认识**真实的事物**，所以只要**不真实的事物存在着**，我们就合乎逻辑地承认它**完全有效**。胡果是一个否认事物的**必然本质**的**怀疑主义者**，因此他就像**霍夫曼**那样对待事物的**偶然现象**。所以，他根本不想证明，**实证的**②**事物**是**合乎理性的**；相反，他力图证明，**实证的事物**是**不合理性的**。胡果自鸣得意地竭力从各方面搬出证据，以便证明下列论点是显而易见的，即任何一种合乎理性的必然性都不能使各种实证的

① 见胡果《作为实在法、特别是私法的哲学的自然法教科书》1819年柏林修订第4版第Ⅻ页。——编者注

② 德文“positiv”既有“实证的”意思，又有“实际的”、“实在的”意思。——编者注

制度，例如所有制、国家制度、婚姻等等，具有生命力；这些制度甚至是同理性**相矛盾**的；人们至多只能在拥护或者反对这些制度的问题上**空发议论**而已。我们决不应该把这一**方法**归咎于胡果的偶然的个性，其实，这是他的原则的方法，这是历史学派的**坦率而天真的**、**无所顾忌的**方法。如果说**实证的事物**之所以应当**有效**，就**因为它**是**实证的**，那么我就必须**证明**，**实证的事物之所以**有效，**并非因为它**是**合乎理性的**；除了证明不合理性的事物是实证的，实证的事物是不合理性的，**实证的事物**不是**由于**理性，而是**违背**理性而存在以外，还有什么别的办法能更清楚地证明这一点呢？假如**理性**是**衡量实证的事物的尺度**，那么**实证的事物**就不会是**衡量理性的尺度**。"这些虽然是疯话，但这是方法！"[①]因此，胡果**亵渎了**在正义的、有道德的和政治的人看来是神圣的一切，可是，他破坏这些神圣的事物，只是为了把它们作为**历史上的圣人遗物**来加以崇敬，他**当着理性的面**玷辱它们，是为了以后**当着历史的面**颂扬它们，同时也是为了颂扬**历史学派的观点**。

胡果的**论据**，也和他的**原则**一样，**是实证的，也就是说，是非批判的**。他不知道**什么是差别**。**凡是存在的事物**他都认为是**权威**，而每一个权威又都被他拿来当作一种**根据**。所以，他在某一段文章里引证了**摩西**和**伏尔泰**、**理查森**和**荷马**、**蒙田**和**阿蒙**，引证了**卢梭的**《社会契约论》和**奥古斯丁的**《论神之都》。他也以同样的态度去对待**各个民族**，把他们等同起来。在胡果看来，**暹罗人**和**英国人**一样实际，尽管前者认为，按照国王的命令缝住饶舌者的嘴巴，把笨拙的演说者的嘴巴一直剪到耳朵，这是永恒的自然定律，而后者则认为，要是他的国王专

---

① 莎士比亚《哈姆雷特》第2幕第2场。——编者注

横地决定征收哪怕只是一分尼的捐税，那也是政治上的荒谬行为。不知羞耻的**康奇人**也和**法国人**一样实际，尽管前者赤身裸体地走来走去，至多用淤泥来涂抹一下自己的身体，而后者则不仅要穿衣服，而且还要穿得很考究。**德国人**也并不比**拉杰普特人**更为实际，尽管前者把女儿当作家庭宝贝来教养，而后者为了免去哺育之累，索性把女儿杀死。总而言之，**皮肤上的疹子就像皮肤本身一样实际**。

在一个地方这种事物是实际的，而在另一个地方那种事物是实际的。无论这种事物还是那种事物，都是不合理性的。那就服从那些在你自己的小天地里是实际的事物吧！

这样看来，**胡果**是**一个十足的怀疑主义者**。否认**现存事物的理性的 18 世纪的怀疑主义**，在胡果那里表现为否认**理性存在的怀疑主义**。胡果承袭了**启蒙运动**，**他不认为实证的事物是合乎理性的事物**，**但这只是为了不把合乎理性的事物看作实证的事物**。胡果认为，人们消除实证的事物中的理性假象，是为了承认**没有**理性假象的实证的事物；他认为，人们摘掉锁链上的**虚假的花朵**，是为了戴上没有花朵的**真正锁链**。

胡果同 18 世纪的**其他启蒙思想家的**关系，大体上就像**摄政者**[①]的荒淫**宫廷**主政时期**法兰西国家的解体**同**国民议会**时期法兰西国家的解体的关系一样。二者都是解体！在宫廷主政时期，解体表现为**放荡的轻佻**，它懂得并嘲笑现存状况的思想空虚，但这只是为了摆脱一切理性的和道德的束缚，去**戏弄**腐朽的废物并且在这些废物的戏弄下被迫走向解体。这就是**自己拿自己寻欢作乐的当时那个世界的腐败过程**。相反，在**国民议会**时期，**解体**则表现为**新精神从旧形式下的**

① 奥尔良公爵菲力浦第二。——编者注

解放，因为旧形式已**不配也不能**容纳新的精神。这就是**新生活对自身力量的感觉**，新生活正在**破坏已被破坏的东西，抛弃已被抛弃的事物**。因此，如果说有理由把**康德的哲学**看成是法国革命的**德国理论**，那么，就应当把**胡果的自然法**看成是法国旧制度的**德国理论**。我们又一次在胡果身上发现了**摄政时期放荡者**的全部**轻佻**，即**庸俗的怀疑主义**，这种怀疑主义对思想傲慢无礼，对显而易见的东西却无比谦卑顺从，只有在扼杀实证事物的**精神**时才开始感觉到自己的智慧，目的是为了占有作为残渣的纯粹实证的事物，并在这种**动物**状态中感到舒适惬意。胡果甚至在权衡论据的分量时，也以绝对可靠的本能把各种制度中合乎理性和合乎道德的东西都看作对理性来说是**一种可疑的东西**。**对胡果的理性来说**，只有**动物的本性**才是**无可怀疑的东西**。那就让我们来听听这位从旧制度的观点出发的启蒙思想家是怎样说的吧！应当从胡果本人的话中听出胡果的观点来。应当给他的全部论断一概加上“他自己说的”这几个字。

导　言

“人在法律上的唯一特征就是他的动物本性。”①

自　由　篇

“对自由〈指**合乎理性的**本质〉的限制，甚至是这样的一种情况：这种本质不可能随心所欲地不再成为合乎理性的本质，即不再成为能够而且应当合乎理性地行动的本质。”②

---

① 胡果《作为实在法、特别是私法的哲学的自然法教科书》1819 年柏林修订第 4 版第 52 页。—— 编者注

② 同上，第 147 页。—— 编者注

“不自由丝毫不会改变不自由的人和其他人的动物本性和理性本性。一切道义上的责任仍然起作用。奴隶制不仅从肉体方面来看是可行的，而且从理性方面来看也是可行的；任何证明与此相反的观点的探讨，肯定包含着某种误解。当然，奴隶制也并不是绝对合乎法理的，也就是说，它既不是从动物的本性中产生出来的，也不是从理性的和市民的本性中产生出来的。可是，奴隶制同奴隶制的反对者所承认的任何一种法一样，可能是一种暂时的法，这一点可以在和私法以及和公法的比较中看出来。”证据就是：“从动物本性的观点来看，属于富人所有的人，显然比穷人更有免受贫困的保证，因为失去前一种人对富人是不利的，富人也很关心他们的疾苦，而穷人身上只要有一点东西可以榨取，就会被他们的同胞榨取出来……”“虐待奴隶和使奴隶致残的权利并不重要，即使发生这种情况，那也不见得比穷人所忍受的痛苦严重多少；至于从身体方面来说，这种情况也并不像战争那样严重，因为奴隶本身到处都必定是用不着参加战争的，甚至在切尔克斯的女奴隶中间美女也比在女乞丐中间更加容易找到。”（请听这个老头说些什么！）

“至于说到理性的本性，那么当奴隶也要比忍受贫困优越，因为奴隶的所有者即使从精打细算的角度出发，也宁愿为教育有某种才能的奴隶解囊，而不愿意在行乞的孩子身上花钱。在国家制度的范围内，正是奴隶才免除了种类奇多的压迫。押送战俘的人只是由于暂时要担负责任才去关心战俘，难道奴隶比战俘更不幸吗？政府派看守去监管苦役犯，难道奴隶比苦役犯更不幸吗？”

“奴隶制本身对于人口繁衍究竟有利还是有害，这还是一个争论中的问题。”①

婚　姻　篇

“与对婚姻作完全自由的探讨时相比，以前从哲学观点来考察实在法时，婚姻往往被看得重要得多，又合乎理性得多。”②

诚然，在婚姻中，**满足性欲**是合乎胡果先生的心意的。他甚至还

① 胡果《作为实在法、特别是私法的哲学的自然法教科书》1819年柏林修订第4版第247、249、251—255、257页。——编者注

② 同上，第276页。——编者注

从这一事实中引出**有益于健康的道德**来：

“从这种情况以及无数别的情况中，人们本来应当看到，为了一个目的把人的身体作为手段来使用，并非像人们其中包括康德本人对这一说法所作的错误理解那样，都是不道德的。”①

可是，用排他性来使性欲神圣化，用法律来约束欲望，用**道德的美**把自然要求理想化、使之成为一种精神结合的因素——婚姻的**精神本质**——这一切在胡果先生看来，恰恰是婚姻中的**可疑的东西**。但是，在进一步探讨他那**轻佻的无耻思想**之前，我们且来听听一位法国**哲学家**的声音，以便同这位**探究历史的**德国人进行比较。

“一个女人既然为了唯一的男人而抛弃这种神秘的矜持(这种矜持的神的戒律她铭刻在心上)，那她就把自己献给了这个男人。为了他，她在委身于他的时刻抛弃了从来没有抛弃过的含羞心理，仅仅为了他，她撩开了平时用作庇护所和装饰品的面纱。于是就产生了对丈夫的亲密无间的信任，这是只能在她和他之间存在的排他性关系的结果，她并不因为这种关系而觉得受到了侮辱，于是就产生了丈夫对这种牺牲的感激，产生了对这个人的情欲和尊敬交织的情感，这个人甚至在和他共享欢乐的时候似乎也只是一味迁就他的。这就是在我们的社会制度中一切都秩序井然的原因。”

自由的推究哲理的**法国人本杰明·贡斯当**就是这样说的！[90]现在我们就来听听那位奴颜婢膝的、探究历史的德国人是怎样说的吧！

“更加可疑得多的是第二个因素，即未经结婚不得满足这种欲望。动物的本性是和这种限制相违背的，理性的本性更是如此，〈因为……你们猜他要说什么！……〉因为一个人要预见到这会产生什么后果，他就应当是几乎无所不知

① 胡果《作为实在法、特别是私法的哲学的自然法教科书》1819年柏林修订第4版第279页。——编者注

的，所以，如果我们答应只能与某一个特定的人满足这一种强烈的天然欲望，那么，这就是对上帝的诱惑！”“对美好事物的按其本性是自由的感情就要受到束缚，而与这种感情相联系的东西就要与之分离。”①

请看，我们那些**青年德意志派**在向谁学习！[91]

“这一制度②是和市民的本性相矛盾的，因为……最后，警察就要承担一项几乎无法完成的任务！”③

哲学是多么糊涂啊，对警察连这点关照都不加考虑！

“婚姻法细则的一切后果都向我们表明：不管遵循怎样的原则，婚姻仍然是一种极其不完善的制度。”

“可是，这种用婚姻限制性欲的办法，也有其极大优点，因为它通常能避免传染病，婚姻使政府省去了许多麻烦。最后，到处都有极其重要意义的那种见解，即认为私法的因素在这里已经成了唯一合乎习惯的因素，也起了作用。”“费希特说：没有结婚的人只算得半个人④。可是在这种情况下，我〈即胡果〉，抱歉得很，不得不认为把我凌驾于基督、费奈隆、康德和休谟之上的这一美妙格言是一种骇人听闻的夸张。”

“至于一夫一妻制和一夫多妻制，那显然要取决于人的动物本性！！”⑤

教　育　篇

我们一开头就读到：

① 胡果《作为实在法、特别是私法的哲学的自然法教科书》1819年柏林修订第4版第280—281页。——编者注

② 在胡果的著作中这个词为“限制”。——编者注

③ 胡果《作为实在法、特别是私法的哲学的自然法教科书》1819年柏林修订第4版第281—282页。——编者注

④ 费希特《根据科学学原则创立的伦理学体系》1798年耶拿—莱比锡版第449页。——编者注

⑤ 胡果《作为实在法、特别是私法的哲学的自然法教科书》1819年柏林修订第4版第285—289页。——编者注

“教育的艺术所能提出的反对与此〈即家庭教育〉有关的法律关系的理由，并不少于爱的艺术所提出的反对婚姻的理由。”①

“困难就在于人们只能在这种关系的范围内进行教育，不过这种困难远不像在满足性欲时那样令人忧虑，其原因还在于允许以契约形式委托第三者进行教育；因此，凡对这项工作有强烈兴趣的人，都能很容易得到满足。不过受教育者当然不一定是他愿意教育的某个特定的人。然而，一个谁也不会把孩子委托给他的人，却可以凭借这种关系进行教育，从而排除他人进行教育的可能性，这种事实也是和理性相矛盾的，最后，这里还有一种强制在起作用：一方面实在法往往不允许教育者放弃这种关系，另一方面受教育者又不得不让这样的人施教。这种关系的现实性多半是以出生的纯粹偶然性为基础的，而出生必定是通过婚姻同父亲发生联系的。由于这里通常有一种本身就妨碍良好教育的偏爱在起作用，上述关系的产生方式显然不是特别合乎理性的；而且父母双亡的孩子也得受教育，可见这种产生方式也不是绝对必要的。”②

私 法 篇

第107节教导我们说：

“私法的必要性完全是一种臆想的必要性。”③

国 家 法 篇

“服从掌握权力的官府是神圣的道义上的责任。”“至于政府权力的分配，那么实际上并没有一种国家制度是绝对合乎法理的，可是，不管权力如何分配，每一种制度又都是暂时合乎法理的。”④

人们也能抛弃**自由的最后束缚**，即抛弃那强使人们成为**合乎理**

① 胡果《作为实在法、特别是私法的哲学的自然法教科书》1819年柏林修订第4版第336页。——编者注

② 同上，第338—339、348页。——编者注

③ 同上，第138页。——编者注

④ 同上，第512、519—520页。——编者注

性的存在物的束缚，这一点胡果不是已经证明了吗？

我们认为，从**历史学派的哲学宣言**中引来的这几段摘要，足以给这一学派作出历史的评价，以取代那些非历史的臆想、模糊的空想和故意的虚构。这几段摘要足以用来判明**胡果的继承者**[92]能不能承担**当代的立法者的使命**。

诚然，随着时间的推移和文化的发展，历史学派的这棵**原生的谱系树**已被**神秘的烟雾**所遮盖；**浪漫派**用幻想修剪它，**思辨**又把自己的特性嫁接给它；无数**学术**果实都从这棵树上被摇落下来，晒干，并且被加以夸大地存放在宽阔的德国学术库房中。可是，实际上只须略加**考证**，就能够在种种天花乱坠的现代词句后面重新看出我们的旧制度的启蒙思想家的那种龌龊而陈旧的怪想，并在层层浓重的油彩后面重新看出这位启蒙思想家的放荡的陈词滥调。

胡果说，“动物本性是人在法律上的特征”照这样说来，法就是**动物的**法，而有教养的**现代人**则不说“**动物的**”这种粗野而坦率的字眼，而说“**组织法**”之类的术语了，因为在说到**组织**的时候，谁会立即想起**动物的机体**①呢？胡果说，在**婚姻**以及其他**道德法律**制度中**都没有理性**，而**现代的**先生们则说，这些制度固然**不是人类理性的创造物**，但它们却是更高级的“**实证**”理性的**反映**，其他一切东西莫不如此。只有**一个**结论他们**都是**用同样粗野的语调来表达的，那就是：**专制暴力的法**。

应当把**哈勒**、**施塔尔**、**莱奥**及其同伙的法律理论和历史理论看作只不过是**胡果的自然法**的旧版翻新，在经过**几番考证辨析**之后，在这

① 德文“Organismus”既有“组织”、“机构”的意思，又有“机体”的意思。——编者注

里又可以看出旧的**原文**了，以后如有机会，我们将更为详细地来说明这一点。

因为我们手里还有**旧的宣言**，所以，一切**修饰美化**这一原文的**伎俩**就更是枉费心机了，这一宣言虽然不太**明智**，但它的意思还是**非常清楚的**。

卡·马克思大约写于1842年7月底—8月6日

载于1842年8月9日《莱茵报》第221号附刊（缺《婚姻篇》）

第一次用原文全文发表于《马克思恩格斯全集》1927年历史考证版第1部分第1卷第1分册

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

第六届莱茵省议会的辩论

(第三篇论文)[①]

关于林木盗窃法的辩论[93]

我们以前已经描写过省议会舞台上演出的两场大型政治历史剧，一场是有关省议会在新闻出版自由问题上的纠纷的，一场是有关它在纠纷问题[48]上的不自由的。现在我们来到坚实的地面上演戏。在谈到意义重大的真正的现实生活问题，谈到地产析分问题[94]之前，我们先给读者看几幅风俗画，这些画多方面地反映了省议会的精神，甚至可以说是反映了省议会的真正本质。

林木盗窃法也和狩猎、森林、牧场违禁法[95]一样，不仅因为省议会的关系值得研究，而且其本身也值得研究。但是我们手头没有这个法案。我们的材料只是简略地提到省议会及其委员会对法律所作的一些补充，而且其中也只是列举了法律有关条款的号码。有关省等级会议辩论情况的报道也非常空洞、零乱和虚假，读起来简直叫人困惑不解。从现有的一些片断材料看来，省议会显然是想以这种消极的沉

---

① 《莱茵报》编辑部在这里加了一个注："我们感到遗憾，因为我们未能让我们的读者看到**第二篇**论文"。—— 编者注

默给我省树立一个恭顺的榜样。

这次辩论中有一件典型事实十分引人注目。省议会以**第二立法者**的资格与国家立法者并肩行事。通过具体例子来说明省议会的立法能力是很有意思的。因此，如果我们要求读者具有耐性和毅力，读者是会见谅的，这是我们在研究这个极其枯燥的论题时需要不断培养的两种美德。我们叙述省议会关于盗窃法的辩论，也就是叙述**省议会关于它的立法职能的辩论。**

辩论一开始，就有一位城市代表①反对法律的**标题**，因为这个标题把普通的违反林木管理条例的行为也归入**"盗窃"**这一范畴。

一位骑士等级的代表②反驳说：

"正因为偷拿林木不算盗窃，所以这种行为才经常发生。"③

照这样推论下去，同一个立法者还应该得出这样的结论：正因为打耳光不算杀人，所以打耳光才成为如此常见的现象。因此应当决定，打耳光就是杀人。

另一位骑士等级的代表④认为：

"回避'盗窃'一词更加危险，因为一旦有人知道关于这个词曾发生过争论，他就很容易设想，似乎省议会也不把偷拿林木当作盗窃。"③

省议会应该决定，它是否认为违反林管理条例的行为就是盗窃。

---

① 约·弗·布鲁斯特。——编者注

② 爱·贝·特里普斯伯爵。——编者注

③ 《第六届莱茵省议会会议记录》1841年科布伦茨版第22页。——编者注

④ 马·洛埃男爵。——编者注

可是，如果省议会不把违反林木管理条例的行为宣布为盗窃，那么人们就会认为，省议会真的不把这种行为算作盗窃。因此，最好是不要触及这个棘手的、有争议的问题。这就涉及婉转表达的问题。但是，婉转表达是应该避免的。林木所有者堵住立法者的嘴，因为隔墙有耳。

那位代表走得更远。他认为，对“盗窃”一词所作的全部分析都是“全体会议不该做的**措辞修饰工作**”。

省议会听取了这样清楚的论证以后，就对法律的标题进行了表决。[①]

上述这种观点硬说把公民当作小偷是纯粹措辞表达上的粗心大意，它把一切反对意见当作语法上的吹毛求疵而加以否定；从这个观点看来，**偷拿枯树或者**捡拾枯枝也应归入盗窃的范围，并应和砍伐活树受到同样的惩罚。

不错，上述那位城市代表指出：

“由于惩罚可能达到长期监禁的程度，这种严厉的做法就会把那些尚未离开正道的人直接推上犯罪的道路。仅仅由于他们在监狱中将同惯偷住在一起，也会发生这种情况；因此，他认为，捡拾或偷拿枯树只应该受普通的违警处罚。”[①]

但是，另一位城市代表[②]却提出了意味深长的反对意见：

“在他那个地方的森林里，常常有人先把幼树砍伤，等它枯死后，就把它当

① 《第六届莱茵省议会会议记录》1841年科布伦茨版第22页。——编者注

② 尼·采托。——编者注

作枯树。”①

这种为了幼树的权利而牺牲人的权利的做法真是最巧妙而又最简单不过了。如果法律的这一条款被通过，那么就必然会把一大批不是存心犯罪的人从活生生的道德之树上砍下来，把他们当作枯树抛入犯罪、耻辱和贫困的地狱。如果省议会否决这一条款，那就可能使几棵幼树受害。未必还需要说明：获得胜利的是被奉为神明的林木，人却成为牺牲品遭到了失败！

刑罚法规[96]只把偷拿砍下的树木和盗伐林木算作盗窃林木。其中（我们的省议会不会相信这一点）说道：

“凡白天采食果实并由于偷拿而造成轻微损失的人，一律根据个人情况和事实情节给以民事〈可见不得刑事〉处分。”②

16 世纪的刑罚法规要求我们为它辩护，不让 19 世纪的莱茵省议会责备它过分仁慈。我们同意这种要求。

一种是捡拾枯树，一种是情况极其复杂的林木盗窃！这两种情况有一个共同的规定：占有他人的林木。因此，两者都是盗窃。这就是刚才制定法律的那种有远见的逻辑所得出的结论。

因此，我们首先要指出两种行为的**差别**，如果必须承认它们的事实构成在本质上是不同的，那么就很难说这种事实构成从法律上来看是相同的。

要占有一棵活树，就必须用暴力截断它的有机联系。这是一种明

① 《第六届莱茵省议会会议记录》1841 年科布伦茨版第 22 页。——编者注

② 《查理五世皇帝和神圣罗马帝国的刑罚法规》1787 年吉森增订第 4 版第 202 页。——编者注

显地侵害树木的行为,因而也就是一种明显地侵害树木所有者的行为。

其次,如果砍伐的树木是从别人那里偷来的,那么在这种情况下,砍伐的树木就是它的所有者的产品。砍伐的树木已经是加过工的树木。同财产的天然联系已让位于人为的联系。因而,谁偷窃砍伐的树木,谁就是偷窃财产。

捡拾枯树的情况则恰好相反,这里没有任何东西同财产脱离。脱离财产的只是实际上已经脱离了它的东西。盗窃林木者是擅自对财产作出了判决。而捡拾枯树的人则只是执行财产本性本身所作出的判决,因为林木所有者所占有的只是树木本身,而树木已经不再占有从它身上落下的树枝了。

可见,捡拾枯树和盗窃林木是本质上不同的两回事。对象不同,作用于这些对象的行为也就不同,因而意图也就一定有所不同,试问除了行为的内容和形式而外,还有什么客观标准能衡量意图呢?而你们却不顾这种本质上的差别,竟把两种行为都称为盗窃,并且都当作盗窃来惩罚。你们对捡拾枯树的惩罚甚至比对盗窃林木的惩罚还要严厉,因为你们把捡拾枯树宣布为盗窃,这已经是惩罚,而对盗窃林木的行为,你们显然是不会给予这种惩罚的。既然是那样,你们就必须把盗窃林木宣布为谋杀林木,并作为谋杀罪论处。法律不应该逃避说真话的普遍义务。法律负有双重的义务这样做,因为它是事物的法理本质的普遍和真正的表达者。因此,事物的法理本质不能按法律行事,而法律倒必须按事物的法理本质行事。但是,如果法律把那种未必能叫作违反林木管理条例的行为称为盗窃林木,那么法律就是撒谎,而穷人就会成为合法谎言的牺牲品了。

孟德斯鸠说:“有两种腐败现象,一种是人民不遵守法律;另一种是法律本身使人民腐败;后一种弊病是无可救药的,因为药物本身就包含着这种弊病。”①

你们无论如何也无法迫使人们相信没有罪行的地方有罪行。你们所能做的只是把罪行本身变成合法的行为。你们颠倒黑白、混淆是非,但是,如果你们以为这只会给你们带来好处,那就错了。人民看到的是惩罚,但是看不到罪行,正因为他们在没有罪行的地方看到了惩罚,所以在有惩罚的地方也就看不到罪行了。你们在不应该用盗窃这一范畴的场合用了这一范畴,因而在应该用这一范畴的场合就掩饰了盗窃。

完全撇开各种不同行为之间的差别而只给它们确定一个共同的定义,这种粗暴的观点难道不是不攻自破吗?如果对任何侵犯财产的行为都不加区别、不作出比较具体的定义而一概以盗窃论处,那么,任何私有财产岂不都是盗窃吗?我占有了自己的私有财产,那不就是排斥了其他任何人来占有这一财产吗? 那岂不就是侵犯了他人的财产权吗?同一类罪行具有极不相同的各种形式,如果你们否认这些形式之间的差别,那么你们也就把罪行本身当作**一种和法不同的东西**加以否认,你们也就是消灭了法本身,因为任何罪行都有某种与法本身共同的方面。因此,不考虑任何差别的严厉手段,会使惩罚毫无效果,因为它会取消作为法的结果的惩罚,这是一个历史的,同样也是合乎理性的事实。

但是我们所争论的是什么呢?省议会抹杀了捡拾枯树、违反林木管理条例的行为和盗窃林木这三者之间的差别,在问题涉及**违反毫**

① 孟德斯鸠《论法的精神》第1卷第6章第12节。——编者注

林管理条例者的利益时，它抹杀这些行为之间的差别，认为这些差别并不决定行为的性质。但是，一旦问题涉及**林木所有者的利益**时，省议会就承认这些差别了。

例如，委员会提议作这样的**补充**：

"凡用切割工具砍倒或截断活树者，凡用锯子代替斧头者，一律加重治罪。"①

省议会批准了这种分别治罪的办法。当问题涉及自身的利益时，这些明达的立法者就如此认真地把斧头和锯子也区分开来，而当问题涉及他人的利益时，他们就毫无心肝，连枯树和活树都不加区别了。差别作为加重罪行的情节是重要的，但是作为减轻罪行的情节却毫无意义，尽管既然不可能有减轻罪行的情节，那么也就不可能有加重罪行的情节。

这样的逻辑在辩论的进程中还不止一次地重演。

在讨论第65条时，一个城市代表②希望：

"被窃林木的价值也成为确定惩罚的标准"；"但这一点被报告人斥为不切实际的办法"。③

这位城市代表谈到第66条时又指出：

"整个法律中根本没有指出加重或减轻惩罚所应该依据的价值的大小。"③

---

① 《第六届莱茵省议会会议记录》1841年科布伦茨版第23页。——编者注

② 约·亨·鲍尔。——编者注

③ 《第六届莱茵省议会会议记录》1841年科布伦茨版第28页。——编者注

在确定对侵犯财产的行为的惩罚时，价值的重要性是不言自明的。

如果罪行这个概念要求惩罚，那么罪行的现实就要求有一个惩罚的尺度。实际的罪行是有界限的。因此，为了使惩罚成为实际的，惩罚就应该是有界限的，为了使惩罚成为公正的，惩罚就应该受到法的原则的限制。任务就是要使惩罚成为罪行的实际后果。惩罚在罪犯看来应该表现为他的行为的必然结果，因而表现为**他自己的行为**。所以，他受惩罚的界限应该是他的行为的界限。犯法的一定**内容**就是一定罪行的界限。因此，衡量这一内容的**尺度**就是衡量罪行的尺度。对于财产来说，这种尺度就是它的**价值**。一个人无论被置于怎样的界限内，他总是作为一个整体而存在，而财产则总是只存在于一定的界限内，这种界限不仅可以确定，而且已经确定，不仅可以测定，而且已经测定。价值是财产的民事存在的形式，是使财产最初获得社会意义和可转让性的逻辑术语。显然，这种由事物本身的本性中得出的客观规定，也应该成为惩罚的客观的和本质的规定。如果在涉及数目大小的场合立法能够仅仅以外部特征为依据，而不致陷入永无止境的规定之中，那么它至少必须进行调节。问题不在于历数一切差别，而在于确定差别。然而省议会根本不屑于理睬这些小事情。

但是，也许你们以为由此可以得出结论说省议会在决定惩罚时已完全排除了价值吧？这种结论是多么轻率而不实际呀！林木所有者——我们在下面就要更详细地谈到这一点——不仅要求小偷赔偿一般的简单价值；他甚至还要使这种价值具有个性，并根据这种具有诗意的个性要求特别补偿。现在我们才明白报告人所说的**实际**是什么意思。讲求实际的林木所有者是这样判断事物的：某项法律规定由于对我有利，就是好的，因为我的利益就是好事。而某项法律规定由

于纯粹从法理幻想出发,也应该适用于被告,那就是多余的、有害的、不实际的。既然被告对我是有害的,那么不言而喻,凡是使被告受害较少的事情,对我都是有害的。这真是非常实际的高见。

但是,我们这些不实际的人要为政治上和社会上一无所有的贫苦群众要求那一帮学识渊博而又温顺听话的奴才即所谓的历史学家们所发明的东西,他们把这种东西当作真正的哲人之石[61],以便把一切不正当的非分要求点成法之纯金。我们为穷人要求习惯法,而且要求的不是地方性的**习惯法**,而是一切国家的穷人的习惯法。我们还要进一步说明,这种习惯法按其本质来说只能是这些最底层的、一无所有的基本群众的法。

所谓特权者的习惯是**和法相抵触的习惯**。这些习惯产生的时期,人类史还是**自然史**的一部分,根据埃及的传说,当时所有的神灵都以动物的形象出现。人类分成为若干特定的动物种属,决定他们之间的联系的不是平等,而是不平等,法律所确定的不平等。不自由的世界要求不自由的法,因为这种动物的法是不自由的体现,而人类的法是自由的体现。**封建制度**就其最广泛的意义来说,是**精神的动物王国**,是被分裂的人类世界,它和有区别的人类世界相反,因为后者的不平等现象不过是平等的色彩折射而已。在实行单纯的封建制度的国家即实行等级制度的国家里,人类简直是按抽屉①来分类的,那里伟大圣者(即神圣的人类)的高贵的、彼此自由联系的肢体被割裂、隔绝和强行拆散,因此,在这样的国家里我们也发现**动物崇拜**,即原始形式的动物宗教,因为人总是把构成其真正本质的东西当作最高的本质。

---

① 德文:“Kasten”既有“等级”、“阶层”的意思,又有“抽屉”的意思。——编者注

动物实际生活中表现出来的唯一的平等，是特定种的动物和同种的其他动物之间的平等；这是特定的种本身的平等，但不是类的平等。动物的类本身只在不同种动物的敌对关系中表现出来，这些不同种的动物在相互的斗争中显露出各自特殊的**不同**特性。自然界在**猛兽的胃**里为不同种的动物准备了一个结合的场所、彻底融合的熔炉和互相联系的器官。在封建制度下也是这样，一种人靠另一种人为生，而最终是靠那种像水螅一样附在地上的人为生，后一种人只有许多只手，专为上等人攀摘大地的果实，而自身却靠尘土为生；因为在自然的动物王国，是工蜂杀死不劳而食的雄蜂，而在精神的动物王国恰恰相反，是不劳而食的雄蜂杀死工蜂——用劳动把它们折磨死。当特权者不满足于**制定法**而诉诸自己的**习惯法**时，他们所要求的并不是法的人类内容，而是法的动物形式，这种形式现在已丧失其现实性，变成了纯粹的动物假面具。

贵族的习惯法按其**内容**来说是同普通法律的形式相对立的。它们不能具有法律的形式，因为它们是无视法律的形态。这些习惯法按其内容来说是同法律的形式即通用性和必然性的形式相矛盾的，这也就证明，它们是**习惯的不法行为**，因此，决不能违反法律而要求这些习惯法，相反，应该把它们当作同法律对立的东西加以废除，甚至对利用这些习惯法的行为还应根据情况给以惩罚。要知道，一个人的行为方式并不因为已成为他的习惯就不再是不法行为，正如强盗儿子的抢劫行为并不能因为他的特殊家风而被宽恕一样。如果一个人故意犯法，那么就应惩罚他这种明知故犯；如果他犯法是由于习惯，那就应惩罚他这种不良习惯。在实施普通法律的时候，合理的习惯法不过是**制定法**所认可的**习惯**，因为法并不因为已被确认为法律而不再是习惯，但是它不再**仅仅**是习惯。对于一个守法者来说，法已成为

他自己的习惯;而违法者则被迫守法,纵然法并不是他的习惯。法不再取决于偶然性,即不再取决于习惯是否合理;恰恰相反,习惯所以成为合理的,是因为法已变成法律,习惯已成为国家的习惯。

因此,习惯法作为与制定法同时存在的一个**特殊领域**,只有在法**和法律并存**,而习惯是制定法的**预先实现**的场合才是合理的。因此,根本谈不上特权等级的习惯法。法律不但承认他们的合理权利,甚至经常承认他们的不合理的非分要求。特权等级没有权利预示法律,因为法律已经预示了他们的权利可能产生的一切结果。因此,他们坚持要求习惯法,只不过是要求提供能够得到小小乐趣的领地,目的是要使那个在法律中被规定出合理界限的内容,在习惯中为超出合理界限的怪癖和非分要求找到活动场所。

然而,贵族的这些习惯法是同合理的法的概念相抵触的习惯,而贫民的习惯法则是同实在法的习惯相抵触的法。贫民的习惯法的内容并不反对法律形式,它反对的倒是自己本身的不定形状态。法律形式并不同这一内容相抵触,只是这一内容还没有具备这种形式。只要稍加思考,就能看出开明的立法是如何**片面地**对待并且不得不这样对待**贫民的习惯法**,各种不同的**日耳曼**法[97]可以看作是这些习惯法的最丰富的源泉。

各种最自由的立法在**私法**方面,只限于把已有的法表述出来并把它们提升为普遍的东西。而在没有这些法的地方,它们也不去加以制定。它们取消了各种地方性的习惯法,但是忘记了各等级的不法行为是以任意的非分要求的形式出现的,而那些等级以外的人的法是以偶然让步的形式出现的。这些立法对于那些既有法而又有习惯的人是处理得当的,但是对于那些没有法而只有习惯的人却处理不当。这些立法只要认为任意的非分要求具有合理的法理内容,它们就把

这些要求变成合法的要求；同样，它们也应该把偶然的让步变成必然的让步。我们可以举一个例子，即修道院的例子来说明这一点。修道院被废除了，它们的财产被收归俗用了，这样做是正确的。但是另一方面，贫民过去从修道院那里得到的偶然救济并没有被任何其他具体的收入来源所代替。当修道院的财产变成私有财产时，修道院得到了一定的赔偿；但是那些靠修道院救济过活的贫民并没有得到任何赔偿。不仅如此，还为贫民设置了新的限制，切断了他们同旧有的法的联系。在所有把特权变成法的过程中都曾有过这种现象。这种对法的滥用行为的肯定方面，就它把某一方面的法变成偶然而言，也是一种对法的滥用行为；现在人们把这种肯定方面取消了，但取消的办法不是把偶然变成必然，而是把偶然弃置不顾。

这些立法必然是片面的，因为贫民的任何习惯法都基于某些财产的不确定性。由于这种不确定性，即不能明确肯定这些财产是私有财产，也不能明确肯定它们是公共财产，它们是我们在中世纪一切法规中所看到的那种私法和公法的混合物。立法借以了解这种二重形式的器官就是理智；理智不但本身是片面的，而且它的重要的职能就是使世界成为片面的，这是一件伟大而惊人的工作，因为只有片面性才会从无机的不定形的整体中抽出特殊的东西，并使它具有一定形式。事物的性质是理智的产物。每一事物要成为某种事物，就应该把自己孤立起来，并成为孤立的东西。理智把世界的每项内容都纳入固定的规定性之中，并把流动的东西固定化，从而就产生了世界的多样性，因为没有许多的片面性，世界就不会是多面的。

因此，理智取消了财产的二重的、不确定的形式，而采用了在罗马法中有现成模式的抽象私法的现有范畴。立法的理智认为，对于较贫苦的阶级来说，它取消这种不确定的财产所负的责任是有道理的，

尤其是因为它已取消了国家对财产的特权。然而它忘记了，即使纯粹从私法观点来看，这里也存在两种私法：占有者的私法和非占有者的私法，更何况任何立法都没有取消过国家对财产的特权，而只是去掉了这些特权的偶然性质，并赋予它们以民事的性质。但是，如果说一切中世纪的法的形式，其中也包括财产，从各方面来说都是混合的、二元的、二重的，理智有理由用自己的统一原则去反对这种矛盾的规定，那么理智忽略了一种情况，即有些所有物按其本质来说永远也不能具有那种预先被确定的私有财产的性质。这就是那些由于它们的自然发生的本质和偶然存在而属于先占权范围的对象，也就是这样一个阶级的先占权的对象，这个阶级正是由于这种先占权而丧失了任何其他财产，它在市民社会中的地位与这些对象在自然界中的地位相同。

我们将会看到，作为整个贫苦阶级习惯的那些习惯能够以可靠的本能去理解财产的这个**不确定的**方面，我们将会看到，这个阶级不仅感觉到有满足自然需要的欲望，而且同样也感到有满足自己正当欲望的需要。枯枝就是一个例子。正如，蜕下的蛇皮同蛇已经不再有有机联系一样，枯枝同活的树也不再有有机联系了。自然界本身仿佛提供了一个贫富对立的实例：一方面是脱离了有机生命而被折断了的干枯的树枝树杈，另一方面是根深叶茂的树和树干，后者有机地同化空气、阳光、水分和泥土，使它们变成自己的形式和生命。这是贫富的自然表现。贫民感到与此颇有相似之处，并从这种相似感中引伸出自己的财产权；贫民认为，既然自然的有机财富交给预先有所谋算的所有者，那么，自然的贫穷就应该交给需要及其偶然性。在自然力的这种活动中，贫民感到一种友好的、比人类力量还要人道的力量。代替特权者的偶然任性而出现的是自然力的偶然性，这种自然力夺取

了私有财产永远也不会自愿放手的东西。正如富人不应该要求得到大街上发放的布施一样,他们也不应该要求得到**自然界的这种布施**。但是,贫民在自己的**活动**中已经发现了自己的权利。人类社会的自然阶级在**捡拾**活动中接触到自然界自然力的产物,并把它们加以处理。那些野生果实的情况就是这样,它们只不过是财产的十分偶然的附属品,这种附属品是这样的微不足道,因此它不可能成为真正所有者的活动对象;捡拾收割后落在地里的谷穗以及和诸如此类的习惯法也是这样。

由此可见,在贫苦阶级的这些习惯中存在着合乎本能的法的意识,这些习惯的根源是实际的和合法的,而**习惯法**的形式在这里更是合乎自然的,因为**贫苦阶级的存在本身**至今仍然只**不过是**市民社会的**一种习惯**,而这种习惯在有意识的国家制度范围内还没有找到应有的地位。

我们所考察的辩论就是人们怎样对待这些习惯法的例证,它充分反映了整个讨论的方法和精神。

一位城市代表①反对把采集覆盆子和越桔也当作盗窃处理的规定。他主要是为贫民的孩子辩护,这些孩子们采集野果,帮父母挣几个零钱;这是**从远古以来**就为所有者们所许可的,因此也就产生了儿童的**习惯法**。然而这一事实却遭到另一位代表②的反驳,据他说:“在他那个地区,这些野果已经成为交易品,并成桶地运往荷兰。”③

① 约·亨·鲍尔。——编者注

② 约·洛埃。——编者注

③ 《第六届莱茵省议会会议记录》1841 年科布伦茨版第 28 页。——编者注

的确,有**一个**地方已经把穷人的习惯法变成了富人的**独占权**。这就充分证明,公共财产是可以独占的;从这里自然就得出结论说,公共财产是应该被独占的。事物的本质要求独占,因为私有财产的利益想出了这个主意。某些财迷心窍的生意人想出的时髦主意,只要能使枯枝给原始条顿式的土地占有者带来利益,就不会引起任何异议。

明智的立法者预防罪行是为了避免惩罚罪行。但是,他预防的办法不是限制法的领域,而是给法提供实际的活动领域,从而消除每一个法的动机中的否定本质。他不是局限于替某个阶级的成员消除一切使他们**不能**进入更高合法领域的东西,而是给这一阶级本身以运用法的**现实可能性**。但是,如果说国家在这方面不够仁慈、富裕和慷慨,那么,立法者的责无旁贷的义务起码是,不要把那种仅仅由环境造成的**过错**变成**犯罪**。他必须以最伟大的仁慈之心把这一切当作社会**混乱**来加以纠正,如果把这些过错当作危害社会的罪行来惩罚,那就是最大的不法。不然,他就会反对社会要求,还以为反对的是这些要求的危害社会的形式。总之,在民间的习惯法受压制的地方,遵循这些习惯法的做法,只能作为单纯**违反警章规定的行为**来对待,无论如何不能当作犯罪来惩罚。违警处罚是用来对付那种根据情节可称为外部混乱而不破坏永久法律秩序的行为的一种手段。处罚不应该比过错引起更大的恶感,犯罪的耻辱不应该变成法律的耻辱。如果不幸成为犯罪或者犯罪成为不幸,那么这就会破坏国家的基础。省议会与这种看法相去很远,它根本不遵守立法的首要规则。

利益的狭隘小气、愚蠢死板、平庸浅薄、自私自利的灵魂只是看到自己吃亏的事情;就好比一个粗人因为一个过路人踩了他的鸡眼,就把这个人看作天底下最可恶和最卑鄙的坏蛋。他把自己的鸡眼当作观察和判断人的行为的眼睛。他把过路人和自己接触的那一点当

作这个人的本质和世界的唯一接触点。然而，有人可能踩了我的鸡眼，但他并不因此就不是一个诚实的、甚至优秀的人。正如你们不应该从你们的鸡眼的立场来评价人一样，你们也不应该用你们私人利益的眼睛来看待他们。私人利益把一个人触犯它的行为夸大为这个人的整个为人。它把法律变成一个只考虑如何消灭有害鼠类的**捕鼠者**，捕鼠者不是自然科学家，因此他只把老鼠看作有害的动物。但是，国家不应该把违反林木管理条例者只看作违法者、**森林的敌人**。难道每一个公民不都是通过一根根命脉同国家有着千丝万缕的联系吗？难道仅仅因为这个公民擅自割断了**某一根**命脉，国家就可以割断所有的命脉吗？可见，国家也应该把违反林木管理条例者看作一个人，一个和它心血相通的活的肢体，看作一个保卫祖国的士兵，一个法庭应倾听其声音的见证人，一个应当承担社会职能的集体的成员，一个备受崇敬的家长，而首先应该把他看作国家的一个公民。国家不能轻率地取消自己某一成员的所有职能，因为每当国家把一个公民变成罪犯时，它都是截断自身的活的肢体。**有道德的**立法者首先应当认定，把过去不算犯罪的行为列入犯罪行为的领域，是最严重、最有害而又最危险的事情。

然而，利益是讲求实际的，世界上没有比消灭自己的敌人更实际的事情了！夏洛克就曾经教导说："谁憎恨一个东西而又不想置它于死地呢？"[①]真正的立法者除了不法行为之外，不应该害怕任何东西，但是作为立法者的利益却只知道害怕法的后果，害怕为非作歹的人，因而就颁布法律来对付他们。残酷是怯懦所制定的法律的特征，因为怯懦只有变成残酷时才能有所作为。私人利益总是怯懦的，因为那种

① 莎士比亚《威尼斯商人》第 4 幕第 1 场。—— 编者注

随时都可能遭到劫夺和损害的身外之物，就是私人利益的心和灵魂。有谁会面临失去心和灵魂的危险而不战栗呢？如果自私自利的立法者的最高本质是某种非人的、异己的物质，那么这种立法者怎么可能是人道的呢？《国民报》谈到基佐时说道："当他害怕的时候，他是可怕的。"这句格言可以作为一切**自私自利的和怯懦的立法**的写照。

萨莫耶德人[98]杀死野兽时，在剥皮之前郑重其事地向它申明，只有俄罗斯人才使它遭殃，宰割它的是俄罗斯人的刀子，因此只应该向俄罗斯人报仇。现在有人居然不用扮成萨莫耶德人就直接把法律变成了**俄罗斯人的刀子**。现在我们就来看看这种变法吧！

关于第 4 条，委员会提议：

"凡超出两英里以外者，由前来告发的护林官员根据当地现行价格确定价值。"[①]

一位城市代表[②]表示反对这一提案：

"让报告盗窃情况的护林官员确定被窃林木价格的这个提案，是非常危险的。当然应该信任这位前来告发的官员，但是只能在确定事实方面，而决不能在确定被窃物的价值方面信任他。价值应该根据地方当局提出的并由县长批准的价格来确定。曾有人提议否决第 14 条，因为根据这一条，罚款是为林木所有者征收的"[①]等等。"如果保留第 14 条，那么上面的规定就更加危险，因为护林官员是为林木所有者效力并从林木所有者那里领取薪俸的，他们会尽可能高估被窃林木的价值，这是理所当然的。"[①]

省议会批准了委员会的提案。

---

① 《第六届莱茵省议会会议记录》1841 年科布伦茨版第 22 页。—— 编者注

② 约·弗·布鲁斯特。—— 编者注

我们在这里看到的是领主裁判权[99]的制定。维护领主利益的奴仆在某种程度上同时又是宣判人。价值的决定构成了判决的一部分。因此，判决的一部分已经预先在告发记录中被决定了。前来告发的护林官员坐在审判席上，他是鉴定人，他的意见法庭必须听取，他执行的是一种排除其他法官参加的职能。既然甚至还有领主的宪兵和告发者同时进行审判，那么反对异端裁判所式的审判程序就是荒诞无稽了。

即使不谈这种行为根本违反我们的法规，只要考察一下前来告发的护林官员的性质也就会明白，客观上他是不能同时兼任被窃林木的估价者的。

作为护林官员，他就是护林神的化身。守护，而且是亲身守护，要求护林人切实有效、认真负责和爱护备至地对待自己所保护的对象，就好像他和林木已合为一体。对他来说，林木应该是一切，应该具有绝对的价值。估价者则恰恰相反，他用怀疑的不信任的态度来对待被窃林木，用敏锐的平淡的目光来评价它，用普通的尺度来衡量它，锱铢必较地计算它的价值。护林人不同于估价者，就像矿物学家不同于矿物商一样。护林官员不能估量被窃林木的价值，因为他每次在笔录中确定被窃物的价值时，也就是在确定**自己本身的价值**，即自己本身活动的价值；因此，难道你们能够设想，他保护自己客体的**价值**会不如保护自己的**实体**吗？

一个把残忍当作职责的人所承担的这两种活动是互相矛盾的，这不仅在涉及守护对象时是这样，而且在涉及有关**人员**时也是这样。

作为护林官员，护林人应该维护私有者的利益，但是作为估价者，他又应该保护违反森林管理条例者的利益，防止私有者提出苛刻的要求。他可能会用拳头为林木的利益服务，同时他又应该用头脑为林木敌人的利益服务。一方面，他是林木所有者利益的化身，另一方

面，他又应该是反对林木所有者利益的保障。

其次，护林官员就是告发者。笔录就是告发书。因此，实物的价值就成为告发的对象；这样一来，护林官员丧失了自己身为法官的尊严，而法官的职能也受到莫大的侮辱，因为这时法官的职能同告发者的职能已毫无区别了。

最后，这个前来告发的护林官员是受林木所有者的雇用并为林木所有者效力的，不论作为告发者或护林官员，他都不宜充当鉴定人。如果有理由这样做，那么也同样有理由让林木所有者自己经过宣誓后来估价，因为林木所有者实际上是把他的护林奴仆仅仅当作第三者的角色来对待的。

但是，省议会并不认为前来告发的护林官员的这种地位是有问题的，相反，它认为关于前来告发的护林官员的**终身任命**的规定，即在林木特权统治这个领域内留给国家的最后一丝权力的唯一规定有问题。这个规定遭到了最强烈的反对，报告人的下述解释也未能平息这一风暴：

“前几届省议会已经要求废除护林官员的终身任命，但政府总是反对，并且把终身任命看作对臣民的一种保护。”①

可见，省议会早已就政府放弃对自己臣民的保护的问题同政府讲过价钱，而省议会仍然在讨价还价。现在我们就来看一看那些用来**反对**终身任命的既宽宏大量又无可辩驳的论据。

一位乡镇代表②

---

① 《第六届莱茵省议会会议记录》1841年科布伦茨版第27页。——编者注

② 弗·阿尔登霍芬。——编者注

“认为，把护林官员的终身任命当作信任其证言的条件，这对小林木占有者是非常不利的；另一位代表[①]则坚决主张，保护应该对大小林木所有者同样有效”。[②]

一位诸侯等级的代表[③]指出：

“对私人说来设置终身职位是很不合适的，在法国就完全不需要根据这一点才确信护林官员的笔录；但是为了防止违法事件的增加，必须采取某些措施。”[②]

一位城市代表[④]**说：**

“应该相信那些按规定手续任命并宣过誓的护林官员的全部证言。在许多乡镇里，特别是对于小块土地所有者来说，实行终身任命制可以说是不可能的。如果决定只有终身任命的护林官员才可以信任，这种决定会使上述林木占有者的林木得不到任何保护。省内大部分地区的乡镇和私人占有者将会委托，而且不得不委托田地看守人来守护自己的林区，因为他们的林产不大，用不着雇用自己的护林官员。如果这些宣誓要兼管林木的田地看守人在证实林木被窃时得不到充分信任，而在对被发现的违反林木管理条例的行为进行告发时却又受到信任，岂非咄咄怪事。”[⑤]

城市、乡村和诸侯就是这样说的。他们不但不想消除违反林木管理条例者的权利和林木所有者的要求之间的距离，反而认为这一距离还不够大。在这里他们并不是想要同样地保护林木所有者和违反

① 吉·伦辛。——编者注

② 《第六届莱茵省议会会议记录》1841年科布伦茨版第22页。——编者注

③ 约·萨尔姆—赖弗沙伊德—戴克公爵。——编者注

④ 约·弗·布鲁斯特。——编者注

⑤ 《第六届莱茵省议会会议记录》1841年科布伦茨版第26—27页。——编者注

林木管理条例者,他们只是想把大小林木所有者一视同仁地加以保护。当问题涉及林木所有者时,大小林木所有者之间的完全平等就成为定理,而当问题涉及违反林木管理条例者时,不平等就变成公理。为什么小林木所有者要求得到和大林木所有者同样的保护呢?因为他们两者都是林木所有者。但是,难道林木所有者和违反森林管理条例者不都是国家的公民吗?既然大小林木所有者都有同样的权利要求国家的保护,那么,难道国家的大小公民不是更有同样的权利要求这种保护吗?

当诸侯等级代表引证法国为例——利益不懂得政治上的反感——时,他只是忘了加一句:在法国,护林官员告发的是事实,而不是价值。同样,可敬的城市发言人也忘了,利用田地看守人在这里也是不容许的,因为问题不单是要查明林木被窃,而且还要确定被窃林木的价值。

我们方才所听到的全部论断的本质是什么呢?有人说,小林木所有者没有**资金**雇用终身的护林官员。从这一论断可以得出什么结论呢?可以得出的结论是,小林木所有者不能担负这一任务。而小林木所有者又得出什么样的结论呢?他的结论是,他有权雇用短期的进行估价的护林官员。没有资金成了小林木所有者享有特权的根据。

小林木所有者也没有资金来供养独立的**审判庭**。因此,让国家和被告放弃独立的审判庭吧,让小林木所有者的仆人来坐庭审判吧,如果他没有男仆,那么他的女仆也行,如果女仆也没有,他自己也行。难道被告对于作为国家机关的行政当局,对于司法当局就没有这种权利吗?既然如此,为什么不依照小林木所有者的资金情况来组织审判呢?

国家和被告之间的关系能不能因私人即林木所有者资金缺乏而改变呢？国家对于被告享有某种权利，因为国家对于这个人是以国家的身分出现的。因此，就直接产生了国家的义务，即以国家的身分并按照国家的方式来对待罪犯。国家不仅有按照既符合自己的理性、自己的普遍性和自己的尊严，也适合于被告公民的权利、生活条件和财产的方式来行事的手段，国家义不容辞的义务就是拥有这些手段并加以运用。谁也不会要求林木所有者这样做，因为他的林木并不是国家，他的灵魂并不是国家的灵魂。由此可以得出什么样的结论呢？结论就是：因为私有财产没有办法使自己上升到国家的立场上来，所以国家就有义务使自己降低为私有财产的同理性和法相抵触的手段。

私人利益的空虚的灵魂从来没有被国家观念所照亮和熏染，它的这种非分要求对于国家来说是一个严重而切实的考验。如果国家哪怕在一个方面降低到这种水平，即按私有财产的方式而不是按自己本身的方式来行动，那么由此直接可以得出结论说，国家应该适应私有财产的狭隘范围来选择自己的手段。私人利益非常狡猾，它会得出进一步的结论，把自己最狭隘和最空虚的形态宣布为国家活动的范围和准则。因此，且不说国家受到的最大屈辱，这里会得出截然相反的结果，有人会用同理性和法相抵触的手段来对付被告；因为高度重视狭隘的私有财产的利益就必然会转变为完全无视被告的利益。既然这里明显地暴露出私人利益希望并且正在把国家贬为私人利益的手段，那么怎能不由此得出结论说，**私人利益**即各个等级的**代表**希望并且一定要把国家贬低到私人利益的思想水平呢？任何现代国家，无论它怎样不符合自己的概念，一旦遇到有人想实际运用这种立法权利，都会被迫大声疾呼：你的道路不是我的道路，你的思想不是我

的思想!

有一个为了**反对**终身任命而提出的论据,最明显不过地证明,短期雇用负责告发的护林官员这一做法多么不恰当。决不能认为这个论据是偶然脱口而出的,因为它是被宣读出来的。省议会的一位城市等级代表①宣读了下面的意见:

> "终身任命的乡镇护林人没有而且也不可能像王室官吏那样地受到严格的监督。忠实地履行职责的一切动力②都由于终身任命而失去作用。护林人即使只完成自己的一半职责,只要他不想因某些实际过错而被控诉,他也总会找到足够的辩解理由,使别人对他无法运用关于免职事宜的第 56 条。在这种情况下,有关方面甚至不敢提出免职的问题。"③

我们要提醒大家,当问题涉及授予前来告发的护林官员以估价的权力时,曾宣布对他充分信任。我们还要提醒大家,第 4 条曾是对护林官员的一次**信任投票**。

而现在我们第一次得知,前来告发的护林官员需要加以监督,并且需要严格地加以监督。现在他第一次不仅作为一个人,而且作为一匹马出现,因为马刺和粮草是唯一能激发他的良心的刺激剂;由于终身任命,他那履行职责的肌肉不仅会松弛,而且会完全麻痹。人们看到,自私自利用两种尺度和两种天平来评价人,它具有两种世界观和两副眼镜,一副把一切都变成黑色,另一副把一切都变成彩色。当需要牺牲别人来充当自己的工具时,当需要粉饰自己的不正当的手段

① 约·舒哈德。——编者注

② 德文"Sporn"的本义是"马刺",转义为"动力",下文中马克思提到的"马刺"即由此而来。——编者注

③ 《第六届莱茵省议会会议记录》1841 年科布伦茨版第 27 页。——编者注

时，自私自利就戴上彩色眼镜，这样一来，它的工具和手段就呈现出一种非凡的灵光；它就用温柔而轻信的人所具有的那种渺茫、甜蜜的幻想来哄骗自己和别人。它脸上的每一条皱纹都呈现出善良的微笑。它把自己敌人的手握得发痛，但这是出于信任。但是，突然问题涉及到了自身的好处，涉及到要在舞台幻影已经消失的幕后仔细地检查工具和手段的效用了。这时，精通人情世故的自私自利便小心翼翼、疑虑重重地戴上深谙处世秘诀的黑色眼镜，实际的眼镜。自私自利像老练的马贩子一样，把人们仔仔细细、毛发不漏地打量一遍，以为别人一个个也像它一样渺小、卑鄙和肮脏。

我们不准备同自私自利的世界观进行争论。但是我们要迫使它始终如一。我们不想让它独占一切处世秘诀而把幻想留给别人。让我们用私人利益的诡辩精神来审视一下它自己的结论吧。

如果前来告发的护林官员就像你们所描绘的那样，终身任命并不能使他在履行自己职责时具有独立、自信和尊严的感觉，相反，却使他失去了履行职责的一切动力，那么这个人一旦成为供你们任意驱使的、百依百顺的奴仆，我们还能够指望他会对被告采取公正态度吗？如果只有马刺才能使这个人完成自己的职责，而这些马刺又正是带在你们脚上，那么我们能够预料没有带任何马刺的被告将会是什么命运呢？既然你们都不能对这些人实行足够严格的监督，那么国家和受害的一方又怎么监督他们呢？你们谈到终身任命问题时说："护林官员即使只完成自己的一半职责，他也总会找到足够的辩解理由，使别人对他无法运用关于免职事宜的第 56 条。"难道这种情况在任命可以撤销的情况下不是更会发生吗？如果护林官员完成自己的一半职责，即保护了你们的利益，难道你们不会全都成为他们的代言人吗？

对护林人的天真的、溢于言表的信任变成为对他骂骂咧咧、指责挑剔的不信任，这给我们揭露出事情的要害。你们并不是对护林人，而是对**你们自己**表示这样大的信任，并且还要求国家和违反林木管理条例者把对你们的信任当作自己的信条。

有人说，不是护林人的职位、誓言和良心会成为被告对付你们的保障，不是的，而是你们的法的意识、仁慈、大公无私和自我克制才会成为被告对付护林人的保障。你们的监督是被告最后的也是唯一的保障。由于你们对自己的优越性抱有模糊的看法，由于你们沉溺于诗意的自我陶醉之中，你们向当事人提出把你们个人的品质当作对付你们的法律的自我保护手段。我要承认，我不同意这种对林木所有者的浪漫看法。我根本不认为个人应该成为对付法律的保障；相反，我认为法律应该成为对付个人的保障。即使是最大胆的幻想能不能设想，那些在立法这种崇高事业中一分钟也不能摆脱狭隘的、实际上卑鄙的自私心理而达到普遍和客观观点的理论高度的人，那些一想到将来要吃亏就全身发抖，为了保护自己的利益可以不择手段的人，在实际危险面前会成为哲学家呢？然而，任何人，甚至最优秀的立法者也不应该使他个人凌驾于他的法律之上。任何人都无权命令别人对自己投信任票，因为这种投票对第三者带来后果。

下述事实可以说明，你们是否有权要求别人对你们表示特别的信任。

一位城市代表[①]宣称："他必须反对第87条，因为该条的规定会引起不着边际的和毫无结果的调查，从而使人身自由和交往自由受到侵犯。决不能事先就认定某人是罪犯，也不能在尚未证明确有不端行为之前立刻假定有不端行

① 约·弗·布鲁斯特特。——编者注

为。”①

另一位城市代表②说，这一条应该删掉，因为“任何人都应该说明他的木柴是从哪里来的”①这一令人恼火的规定（根据这项规定，每个人都有盗窃或窝赃的嫌疑），是对公民生活的粗暴的侵犯和侮辱。但这一条被通过了。

如果人们必须把对自己有害的事表示不信任，对你们有利的事表示信任宣布为公理；如果人们必须用你们私人利益的眼睛来观察并以你们私人利益的心灵来感受他们的信任和不信任，那么你们对人们的要求就实在太不合逻辑了。

有人还搬出一个理由来反对终身任命，至于这个理由的特点主要是可鄙还是可笑，现在还意见不一。

“私人的自由意志以这种方式受到如此严格的限制，也是不能容许的；因此，只能允许有可撤换的任命。”③

这确实是一个既令人愉快而又出人意料的新闻：人具有一种可以不受任何方式限制的自由意志。到现在为止，我们所听到的格言很像多多纳[100]古代神托所的预言，因为两者的根据都是树木。但是，自由意志并没有等级的特性。我们究竟应如何来了解意识形态的这一突然的造反表现[101]呢？要知道，我们在思想方面所遇到的只是些拿破仑的追随者。

① 《第六届莱茵省议会会议记录》1841年科布伦茨版第29页。——编者注

② 约·亨·鲍尔。——编者注

③ 《第六届莱茵省议会会议记录》1841年科布伦茨版第27页。——编者注

林木所有者的意志要求给予它自由,使它能以最方便、最合适而又最省钱的方式来处置违反林木管理条例者。这种意志希望国家把坏人交给它随意处理。它要求全权。它并不是反对限制自由意志,而是反对这种限制的**方式**,因为这种方式是如此严格,以致它不仅涉及违反林木管理条例者,而且还涉及林木占有者。难道这种自由意志不希望有很多的自由吗?这不是很自由的、非常自由的意志吗?在19世纪,居然有人敢"以这种方式如此严格地"限制那些颁布法律的私人的自由意志,这不是一件闻所未闻的事情吗?这确是一件闻所未闻的事情。

顽强的改革者即自由意志也被归入由利益的诡辩牵着鼻子走的那一串充足理由之列了。不过,这种自由意志应该懂得待人接物之道,它应该成为谨言慎行的、忠顺的自由意志,成为善于使自己活动范围同那些享有特权的私人的任意的活动范围相一致的自由意志。自由意志总共才被提到过一次,但就在这仅有的一次中,它却表现为一个敦实的私人,竟用林木去打击合理意志的精神。实际上,当意志像锁在大桡船上划桨的奴隶那样被锁在极其渺小而狭隘的利益上时,这种精神还能做什么呢?

在下面这个把我们所考察的关系弄得头脚倒置的意见中,集中地表现了整个这一议论的顶点:

> "让王国护林官员和猎区官员获得终身任命吧;但在乡镇和私人方面,这种做法引起了极大的疑虑。"①

好像唯一值得疑虑的并不在于私人的奴仆代替国家职员行事!

---

① 《第六届莱茵省议会会议记录》1841年科布伦茨版第27页。——编者注

好像终身任命不正是用来对付那些**值得疑虑的**私人！没有什么东西比荒唐的逻辑更可怕的了，也就是说，没有什么东西比自私的逻辑更可怕的了。

这种把林木所有者的奴仆变为国家权威的逻辑，**使国家权威变成林木所有者的奴仆**。整个国家制度，各种行政机构的作用都应该脱离常规，以便使一切都沦为林木所有者的工具，使林木所有者的利益成为左右整个机构的灵魂。一切国家机关都应成为林木所有者的耳、目、手、足，为林木所有者的利益探听、窥视、估价、守护、逮捕和奔波。

委员会建议在第 62 条的最后加上下述要求：违法者无力赔偿时，需由当地的收税人、乡镇长及两个乡镇负责人加以证明。一位乡镇代表[①]认为，**收税人**参与此事是和现行立法相抵触的。显然，这一情况并没有引起丝毫注意。

在讨论第 20 条的时候，委员会建议：

> “在莱茵省，合法的林木所有者应有权将犯罪分子送交地方当局去实行监督劳动，用这些人的劳动日来抵偿林木所有者对乡镇应尽的修筑公共道路的义务。”[②]

对此有人提出异议：

> “乡镇长不能成为个别乡镇成员的法律执行人，犯罪分子的劳动也不能抵偿那种应由雇用短工或仆人来完成的劳动。”[②]

---

① 泰·门格尔比尔。—— 编者注

② 《第六届莱茵省议会会议记录》1841 年科布伦茨版第 25 页。—— 编者注

报告人指出：

“虽然督促心怀不满、性情暴躁的破坏森林的犯罪分子进行劳动对乡镇长先生说来确是一个负担，但是，使自己治下那些不顺从而心术不正的人安分守己，毕竟是这些官吏的职责；使犯罪分子改邪归正难道不是一件美好的事情吗？在农村，还有谁比乡镇长先生更有办法来做这件事呢？”①

骗子列那狐装出一副害怕和悲伤的神情，
以引起那些心地善良的人的同情，
兔子朗培显得特别难过。②

省议会通过了这个议案。

为了使林木所有者先生不花分文就尽到自己对乡镇的义务，善良的乡镇长先生应该担起这副重担，去做这件美好的事情。林木所有者同样有理由可以把乡镇长当作厨师长或管家领班来使唤。难道乡镇长把自己所管辖的人的厨房和地窖管得井井有条不是一件美好的事情吗？但是，被判刑的罪犯并不是乡镇长所管辖的人，而是狱吏所管辖的人。如果乡镇长由乡镇的领导变成了个别乡镇成员的法律执行人，如果他由乡镇长变成典狱长，难道他不会失去他作为乡镇长的手段和尊严吗？如果把乡镇其他自由成员为公共利益而进行的诚实劳动贬低为替个别人卖力的劳役，难道这不是对这些乡镇成员的一种侮辱吗？

但是，揭穿这种诡辩完全是多余的。让报告人先生本人劳神给我们谈谈，那些饱经世故的人们是怎么评价这些仁慈的词句的。在他的

① 《第六届莱茵省议会会议记录》1841年科布伦茨版第26页。——编者注

② 歌德《列那狐》第6篇。——编者注

报告中,**林木占有者**以这样的口吻教训满口仁义道德的**土地占有者**:

"假若地主田里的谷穗被人割走了,那么小偷会说:'我没有吃的,所以我才从您那一大片地里拿走了几棵谷穗。'同样,盗窃林木者也会说:'我没有柴烧,所以我才去偷林木。'地主有刑法典第444条的保护,该条规定偷割谷穗者处两年至五年的监禁。而林木所有者却没有这样强有力的保护。"①

最后一句话所流露出来的忌妒而眼红的心情,表达了林木所有者的全部信条。为什么当问题牵涉到**我的**利益时,你这个土地占有者就如此宽宏大量呢?因为**你的**利益已经有人照管了。因此,这里没有任何错觉!宽宏大量或者是分文不值,或者是有所进益。因此,你这个土地占有者是骗不了林木占有者的!而你这个林木占有者也休想欺骗乡镇长!

如果说全部辩论没有证明那些充满仁义道德的论据在这里只不过是一些空话,那么,单单这一段插曲已可证明,"美好的事情"在我们的辩论中是多么没有意义了。但是利益连空话也是吝啬的。只有在空话有用,空话会带来显著效果时,利益才会编造空话。那时,利益便能说会道起来,血液也在它的血管中流动得更快。那时,甚至损人利己的美好事情也干得出来,恭维奉承的言词、悦耳动听的甜言蜜语也说得出来。而这一切的一切都是被用来达到一个目的:把违反林木管理条例的行为变为林木所有者的流通硬币,把违反林木管理条例者变成一项收入,使自己获得更有利的投资机会,因为对林木所有者来说,违反林木管理条例者已成为资本了。这里所谈的并不是滥用乡镇长的权力去为违反林木管理条例者谋取好处,而是滥用乡镇长的

① 《第六届莱茵省议会会议记录》1841年科布伦茨版第26页。——编者注

权力去为林木所有者谋取好处。就是在人们偶尔提到对违反条例者说来是很不可靠的好处的稀少场合,林木所有者的不容争辩的好处却是有保证的。命运是多么奇怪,事实是多么出人意外啊!

还有一个例子说明报告中插入了这种仁慈的言论:

报告人:"法国的法律不知道用林中强迫劳动来代替监禁,但是他认为这样的代替是一项聪明的慈善的措施,因为监禁并不是时时都能使犯人变好,相反,却常常使人变坏。"①

从前,有人把无罪者当作罪犯时,有一位代表在谈到捡拾枯枝的人时指出,在监狱中把这些人同惯偷关在一起,但是,那时认为监狱是**好的**。而现在教养院突然变成使人变坏的机关了,这是因为在目前说监狱使人变坏对林木所有者有利。他们把罪犯的改造了解为**利息的增加**;给林木所有者带来一笔利息,就是罪犯的崇高使命。

利益是没有记忆的,因为它只考虑自己。它所念念不忘的只是一件东西,即它最关心的东西——自己。矛盾毫不使它惶惑不安,因为它不会和自身发生矛盾。它是经常随机应变的即兴作者,因为它没有一套体系,而只有**临时的应急办法**。

可是,人道的和合法的根据只不过是

我们这些愚蠢的人在舞会上
称之为靠墙站的女人的那种东西。

临时的应急办法是利益的推理机制中最常用的因素。在这些临时的应急办法中,我们发觉有两种办法在辩论中经常被当作基本范畴而

① 《第六届莱茵省议会会议记录》1841年科布伦茨版第26页。——编者注

重复使用，这就是“**良好的动机**”和“**有害的后果**”。我们看到，忽而是委员会的报告人，忽而是省议会的某一议员，用老练的、聪明的和良好的动机作为盾牌，去保护一切模棱两可的规定，使之免遭说这些规定自相矛盾的箭的攻击。我们看到，凡是从法的观点中引伸出来的结论，都被借口会产生有害的或可疑的后果而遭到否定。现在，我们就来谈一谈这种神通广大的应急办法，这种百用百灵、万无一失的最道地的应急办法。

利益知道用法会产生有害后果的前景，用法会对外部世界产生影响来给法抹黑；它也知道用良好的动机，也就是通过追溯到不法的思想世界的内心深处去的方法来粉饰不法。法在外部世界的坏人中间产生不良的后果，而不法却发源于颁布关于不法行为的法令的高尚人物内心的良好动机。但是，这两者，即无论良好的动机还是有害的后果，都有一个共同的特征：它们不是根据事物本身的情况来对待事物，它们不把法当作独立的对象，而是离开法，把我们的注意力或者引到外部世界去，或者引到自己的头脑中去，从而在**法的背后**大耍花招。

什么是有害的后果呢？我们的全部叙述都证明，这决不应该理解为对国家、对法律、对被告有害的后果。下面我们将简要地解释清楚，所谓有害的后果也不是指那些对**公民安全**有害的后果。

我们从省议会议员本人那里已经听到，关于“任何人都应该说明他的木柴是从哪里来的”这一规定，是对公民生活的一种粗暴的侵犯和侮辱，对每个公民都是令人恼火的无理取闹。另一项规定则宣称每一个**藏有**偷来的木柴的公民都是小偷，尽管有一位代表[①]表明：

① 约·亨·鲍尔。——编者注

“这对于某些诚实的人说来可能是危险的。只要有人向邻近的某家院子扔去几块偷来的木柴,就会使无辜的人受到惩罚。”①

第66条规定,凡购买非专卖扫帚者,一律拘禁四个星期至两年。一位城市代表②对这一条提出下列意见:

“这一条款使埃尔伯费尔、伦纳普和索林根三个县的居民都有坐牢的危险。”③

最后,有人把对猎区警察和森林警察的监督和使用不仅变成了**军队**的权利,而且变成了军队的义务,虽然刑事诉讼条例第9条只提到官吏要受国家检察官的监督,因此,国家检察官可以直接追究官吏的刑事责任,而军队则不能这样做。上述规定既威胁着法庭的独立,也威胁着公民的自由和安全。

可见,这里谈到的完全不是对公民安全的有害后果,相反,公民安全本身被看成是**具有有害后果的一种情况**。

那么,究竟什么是有害的后果呢?凡损害林木所有者利益的东西就是有害的。所以,如果法的后果不会给林木所有者带来好处,那么,这就是有害的后果。在这里,利益是很有眼力的。以前肉眼看得见的东西它看不见,现在甚至只有用显微镜才看得清楚的东西它却看见了。整个世界都是它的眼中钉,都是一个充满危险的世界,因为世界并不是一种利益的世界,而是许多种利益的世界。私人利益把自己看

① 《第六届莱茵省议会会议记录》1841年科布伦茨版第27页。——编者注

② 约·亨·鲍尔。——编者注

③ 《第六届莱茵省议会会议记录》1841年科布伦茨版第28页。——编者注

作是世界的最终目的。因此,如果法不实现这个最终目的,那就是不合目的的法。因此,**对私人利益有害的法**就是**具有有害后果的法。**

但是,**良好的动机**也许比有害的后果好些吧?

利益不是在思索,它是在盘算。动机就是它的数字。动机是取消法的根据的动因;有谁会怀疑私人利益会有许多这种动因呢?动机的优点就在于它有随机的灵活性,它借助于这种灵活性可以抹杀客观事实,使自己和别人产生错觉,以为不需要考虑好事,只要干坏事时抱有良好的想法就行了。

我们接着前面打断了的话头,首先对建议乡镇长先生去做的美好事情作若干补充。

"委员会建议对第 34 条作如下修改:如果被告要求负责笔录的护林官员出庭,那么他应预先向林务法庭交纳有关的费用。"①

国家和法庭不应当无偿地为被告效劳。它们必须预先收费,显然,这也就预先使前来告发的护林官员和被告之间的对质变得更加困难了。

美好的事情!独一无二的美好事情!整个王国都拥护这种美好的事情!但是,乡镇长先生完成法案中所指出的这件唯一的美好的事情,应该是为了林木所有者先生。乡镇长是美好事情的体现者,是美好事情的化身,人们怀着牺牲精神,忍痛把这副重担交给乡镇长,从而就把一系列美好的事情都彻底做完,永远结束了。

如果说乡镇长先生为了国家的利益,为了从道义上挽救罪犯,应该比自己的义务做得更多,难道林木所有者先生为了同样的好事就

① 《第六届莱茵省议会会议记录》1841 年科布伦茨版第 25 页。——编者注

不应该要求**少得到一点自己的利益**吗？

有人可能以为，这个问题在前面谈到过的那部分辩论中已经得到了回答，但这是错误的。现在我们来看看**惩罚的规定**。

> "一位骑士等级的代表①认为，林木所有者即使〈除了单纯价值赔偿以外〉还能得到罚款，这也仍不够补偿他的损失，因为这笔罚款往往是收不到手的。"②

一位城市代表③指出：

> "这一条（第15条）的规定会产生极其危险的后果。这样一来，林木所有者便得到**三重**补偿：价值，然后是四倍、六倍以至八倍的罚款，最后是损失的特别补偿；这种特别补偿往往是任意确定的，与其说是合乎实际的不如说是凭空虚构的结果。这位代表认为，无论如何必须规定，应把这种很成问题的特别补偿立刻提交林务法庭，由该法庭作出判决。必须提出证明损失的特别证据，不能仅仅以笔录作为凭据，这是理所当然的事情。"②

针对这个反对意见，报告人和另一位省议会议员④解释了这里所提到的**额外价值**[102]是怎样在他们所指的各种情况下取得的。这一条被通过了。

罪行变成了彩票，林木所有者如果走运的话，甚至可能中彩。这里可能产生额外价值，因为即使他所得的只是单纯价值，但是由于四倍、六倍以至八倍的罚款，他仍然能赚一笔钱；如果他所获得的不只是单纯价值，同时还有损失的特别补偿，那么这种四倍、六倍以至八

---

① 爱·贝·特里普斯伯爵。——编者注

② 《第六届莱茵省议会会议记录》1841年科布伦茨版第23页。——编者注

③ 约·弗·布鲁斯特。——编者注

④ 卡·弗·洛埃。——编者注

倍的罚款无论如何完全是白赚了。一位骑士等级的代表认为，应得的罚款由于往往收不到手而没有足够保证，确实，由于除罚款外还要索取价值和损失补偿，罚款是根本不可能收到手的。不过，我们将会看到，有人会使被告的这笔欠账不致落空。

林木所有者除了像这里所说的那样使犯罪变成利息外，还会有更好的办法来保护自己的林木吗？他像一个聪明的统帅，把对方的进攻变成了一次万无一失的、稳操胜券的获胜的机会，因为甚至林木的额外价值，这种经济上的幻想，也通过盗窃而变成某种实体了。对于林木所有者来说，不仅他的林木，而且他用林木进行的牟利活动也应该受到保障，而他却以不给任何报酬的方式来表示他对自己的经纪人即国家的极易尽到的忠诚。把对罪行的惩罚由法对侵犯法的行为的胜利变成私利对侵犯私利的行为的胜利，这真是一种绝妙的想法。

然而，我们提醒我们的读者要特别注意第 14 条的规定，在这里我们必须放弃把蛮族法典[97]看作是野蛮人的法律的习惯看法。惩罚本身作为法的恢复，本来应该不同于价值的赔偿和损失的补偿，不同于私有财产的恢复；但是，现在惩罚却由**公众的惩罚**变成**对私人的赔偿了**；罚款并未归入国库，而是落入林木所有者的私囊。

虽然有一位城市代表①说："这是同国家的尊严及认真执行刑法的原则相抵触的"②；但是为了维护林木所有者的利益，一位骑士等级的代表③却诉诸省议会的法理感和公平感，也就是诉诸**特殊**的法

① 约·弗·布鲁斯特。——编者注

② 《第六届莱茵省议会会议记录》1841 年科布伦茨版第 23 页。——编者注

③ 马·洛埃。——编者注

理感和公平感。

野蛮民族强迫犯了某种罪行的人给受害者一定的赔偿(罚金)。公众惩罚这一概念同那种把罪行只看作对个人的侵犯的观点正相对立。但是,必须再找出甘愿授权个人去同时实行私人惩罚和国家惩罚的民族和理论来。

一定是十足的概念的混淆把省等级会议引上了歧途。而有立法权的林木所有者一时间就把自己作为立法者和林木所有者的身分混同起来。一次他作为林木所有者强迫小偷因偷窃林木而支付赔款,另一次他作为立法者强迫小偷因**犯罪意图**而支付罚款,而且很凑巧,两次的钱都为林木所有者所得。因此,我们看到的不是一种普通的领主权。我们通过公法时代到达了加倍的、多倍的世袭权利时代。世袭所有者利用屏弃他们要求的时代进步,以便窃取野蛮人世界观所固有的私人惩罚和现代人世界观所固有的公众惩罚。

由于价值赔偿以及对损失的特别补偿,盗窃林木者和林木所有者之间的关系不再存在了,因为违反林木管理条例的行为已经彻底了结了。小偷和所有者双方都各归原位。林木所有者的利益在林木被窃时受到损害,是因为林木遭到了损失,而不是因为权利受到了侵犯。只是罪犯的可以感觉的那一面触犯了林木所有者的利益,犯罪行为的实质并不是对物质的林木侵犯,而是对林木的国家神经即财产权本身的侵犯,是不法意图的实现。难道林木所有者对小偷的合法意图也有私人要求吗?对重犯的加倍惩罚如果不是惩罚犯罪意图,又是什么呢?难道林木所有者可以在他无权提出私人要求的地方提出私人要求吗?难道林木所有者在林木被窃之前曾经是国家吗?不是,但是他在林木被窃之后却成为国家了。林木具有一种奇怪的特性:只要它被偷窃,它的占有者马上就会获得他以前并不具有的

国家特性。其实，林木所有者只能收回被别人拿去的东西。如果把国家交还给他——既然他除了私人权利外，还获得处置违法者的国家权利，那就确实把国家交还给他了，——那么，国家也必定是他的失窃物了，因此，国家就必定是他的私有财产了。可见，盗窃林木者是，第二个克里斯托弗尔，他不仅背走了偷来的木柴，而且也背走了国家。

公众惩罚是用国家理性去消除罪行，因此，它是国家的权利，但是，它既然是国家的权利，国家就不能把它转让给私人，正如一个人不能把自己的良心让给别人一样。国家对罪犯的任何权利，同时也就是罪犯的国家权利。罪犯同国家的关系不可能由于中间环节的介入而变成同私人的关系。即使人们允许国家本身放弃自己的权利，即自杀而亡，国家放弃自己的义务毕竟不仅是一种疏忽，而且是一种罪行。

可见，林木所有者既不能从国家获得实行公众惩罚的私人权利，他本身也没有任何实行惩罚的权利。但是，如果我在没有合法权利的情况下把第三者的罪行变成收入的主要来源，我这样做难道不就成为他的同谋者吗？难道仅仅因为他该受惩罚，而我坐享犯罪的好处，我就不是他的同谋者吗?如果私人滥用自己作为立法者的职权，以第三者的罪行为借口来窃取国家权利，他的罪名并不会因此而减轻。盗用公共的国家金钱是一种国事罪，难道罚款不也是公共的国家金钱吗？

盗窃林木者偷了林木所有者的林木，而林木所有者却利用盗窃林木者来盗窃**国家本身**。第 19 条会证明这一点确实是多么正确；这里不仅要罚款，而且还要对被告进行**人身**处罚。第 19 条将违反森林管理条例者完全交给林木所有者处置，让违反森林管理条例者为他

完成**林中强迫劳动**。有一位城市代表[①]认为,这“会引起许多麻烦。他只是提醒人们注意在问题涉及异性时这种惩罚方法会发生的危险”。[②]

一位骑士等级的代表[③]作了永远值得纪念的回答:

> “诚然,在讨论法案时预先讨论和确定它的各项原则是必要而合理的,但是既然这一点已经做了,就无须在讨论每一个别条款时再回过头来谈这些原则。”[②]

在他发言之后,这一条便**毫无异议地**通过了。

只要巧妙地把坏原则作为出发点,你们就可以为坏结论找到不容争辩的法律条款作为根据。虽然你们可能以为,原则的不适当正是表现在它的结论的缺点上,但是,只要你们老于世故,你们就会懂得,聪明人是善于充分利用他曾经获得成功的东西的。唯一使我们惊异的是,为什么林木所有者不能用盗窃林木者来生自己的火炉。因为这里涉及的不是权利,而是省议会随便拿来作为根据的原则,所以完全可以作出这种结论。

同刚刚确定的教条截然相反,只要大致回顾一下就可了解,在考察每一条款时重新讨论原则是多么必要,在对那些看来相互间没有联系并保持着相当距离的条款进行表决时,有人怎样**骗取了代表的信任**,让规定一个接着一个顺利通过了。第一个规定一旦通过,这个规定借以获得通过的那种条件的**幌子**后来也就扔掉不用了。

在讨论第 4 条涉及授权前来告发的护林官员进行估价的时候,

---

① 约·弗·布鲁斯特。——编者注

② 《第六届莱茵省议会会议记录》1841 年科布伦茨版第 25 页。——编者注

③ 马·洛埃。——编者注

一位城市代表[①]指出：

“如果关于罚款交归国库的议案不能通过，目前所审议的规定就具有加倍的危险。”[②]

显然，护林官员在为国家估价时并不像为自己的主人估价时那样想抬高价钱。但是，人们极其巧妙地对这一点不加讨论，而且装出一副样子，好像规定罚款归林木所有者的第14条可能会被否决似的。这样一来，第4条被通过了。表决了十条之后，终于轮到了会使第4条的含义发生变化并具有危险性的第14条。然而，这一联系却完全被忽视了，第14条被通过了，于是罚款就落入林木所有者的私囊。引用来为这一条辩护的主要的和唯一的根据，就是林木所有者的利益，据说，照价赔偿单纯价值似乎还不足于补偿他的利益。但在第15条中他们又忘了罚款已被表决归林木所有者所有，因而又发布命令，除赔偿单纯价值外，还给予林木所有者以损失的特别补偿，因为他本可以得到某些额外价值，就好像尽管得到了罚款，他还是什么也没有额外多得一样。有人甚至还说，罚款不总是都能得到手的。由此可见，起初他们还**装装样子**，好像只是由于钱他们才想取代国家的地位，但在第19条中就原形毕露了，他们不仅要罚款，而且要罪犯，不仅要人的钱袋，而且还要人本身。

在这里，欺骗的方法是露骨的、赤裸裸的，而且用意十分明显，因为它已经毫不犹豫地宣布自己是原则了。

显然，单纯价值和损失补偿只给予了林木所有者对违反林木管

---

① 约·弗·布鲁斯特。——编者注

② 《第六届莱茵省议会会议记录》1841年科布伦茨版第22页。——编者注

理条例者**提出私人诉讼**的权利，林木所有者可以向民事法庭提出这种诉讼。如果违反林木管理条例者无力付款，那么，林木所有者所处的情况也不过和任何一个拥有无力还账的债务人的私人一样，当然，这种情况并不赋予他对债务人实行强迫劳动、服劳役的权利，一句话，使债务人处于**暂时的农奴状况**的权利。那么林木所有者提出这种要求是依据什么呢？**罚款**。正如我们看到的，林木所有者既然要求把罚款归他所有，那么他除自己的私人权利外，也要求把惩罚违反林木管理条例者的**国家权利**归他所有，从而就取代了国家的地位。但是，林木所有者在把罚款归自己所有的同时，却巧妙地掩盖了他把**惩罚权利本身**也归自己所有的事实。过去他只把**罚款**当作单纯的**金钱**来谈，而现在他谈罚款指的却是**惩罚**，现在他扬扬得意地承认，他利用罚款把公共权利变成了自己的私人财产。人们并没有对这个犯罪的、令人愤怒的结论感到惊异而退缩，却正因为它是一个结论而加以利用。虽然一个正常人的理智断定，把某一个公民当作临时的农奴而让他完全受另一个公民的支配，这是同我们的法背道而驰的，而且也是同所有的法背道而驰的，但是，对此，他们却耸耸肩膀声称，原则早已讨论过了，——其实既没有原则，也没有讨论。就这样，林木所有者利用罚款，把**违反林木管理条例者的人身**骗到了手。只是第19条才暴露了第14条含糊其词的地方。

因此，我们看到，第4条由于第14条本不应成立，第14条由于第15条本不应成立，第15条由于第19条本不应成立，而由于第19条表现出惩罚原则的全部弊端，从而使它本身和整个惩罚原则都不能成立。

分而治之的原则不可能运用得比这更妙了。讨论前一条时不考虑后一条，而审议后一条时又忘记了前一条。这一条已经讨论过了，

而那一条还没有讨论，因此，由于根据完全相反，两条都凌驾于任何讨论之上了。但是，“维护林木所有者利益的法理感和公平感”是一项公认的原则，而这种法理感和公平感同维护另外一些人的利益的法理感和公平感正相对立；这些人的财产只是生命、自由、人性以及除自身以外一无所有的公民的称号。

瞧，我们扯得太远了。——林木所有者拿一块木头换得了曾是人的那种东西。

夏洛克 博学多才的法官！判得好！来，准备！

鲍细霞 且慢，还有别的话哩。
这约上并没有允许你取他的一滴血，
只是写着“一磅肉”；
所以你可以照约拿一磅肉去，
可是在割肉的时候，
要是流下一滴基督徒的血，
你的土地财产，
按照威尼斯的法律，
就要全部充公。

葛莱西安诺 啊，公平正直的法官！
听着，犹太人；
啊，博学多才的法官！

夏洛克 法律上是这样说吗？

鲍细霞 你自己可以去查查看。[①]

---

① 莎士比亚《威尼斯商人》第4幕第1场。——编者注

现在,你们可以查看法律了!

你们根据什么要求把违反林木管理条例者变成自己的农奴呢?根据罚款。我们已经指出,你们没有权利得到罚款。但是,我们姑且不谈论这个。你们的基本原则是什么呢?就是要确保林木所有者的利益,即使法和自由的世界会因此而毁灭也在所不惜。你们坚定不移地认定,违反林木管理条例者应当**想尽一切办法赔偿**你们**林木所有者所遭受的损失**。你们这种论据的坚实的木质基础已经完全腐朽,只要用健全理智的清风吹它一下,就会化为灰烬了。

国家可以而且必须说:我保证法不受任何偶然事件的影响。在我这里只有法才是永恒不灭的,因此,我用消灭罪行来向你们证明罪行是会灭亡的。但是,国家不能而且不应该说:国家保证私人利益、一定的财产存在、一个林场、一棵树、一根树枝(和国家相比,一棵最大的树也抵不上一根树枝)不受任何偶然事件的影响,它们是永恒不灭的。国家不能够违反事物的本性,不能够保证有限的东西绝对不受其条件的影响,不受偶然情况的影响。国家不可能担保你们的财产**在罪**行发生**以前**不受任何偶然事件的影响,同样,罪行也不可能把你们的财产的这种不稳定性质变得稳定。既然你们的私人利益能够受到合理的法律和合理的预防措施的保护,那么,国家无论如何是保护你们的私人利益的,但是,对于你们向罪犯提出的私人诉讼,国家除了承认私人诉讼权即保护民事诉讼的权利以外,不能承认其他任何权利。如果你们由于罪犯无支付能力而不能通过这种途径获得补偿,那只能说,取得补偿的**任何合法途径**都没有了。世界不会因此而毁灭,国家也不会因此而脱离阳光照耀的正义大道,你们也应该知道,世上的一切都是暂时的,然而由于你们虔诚地笃信宗教,你们未必认为这是一件有趣的新闻,并且它也不会比风暴、火灾、发烧更使你们惊奇。如

果国家想要把罪犯变成你们的暂时的农奴，那它就会为了你们的有限的私人利益而牺牲永恒不灭的法。这样它也就向罪犯证明了法的灭亡，而它本来是必须用惩罚来证明法是永恒不灭的。

在菲力浦国王执政时期，安特卫普只要放水淹没它这个地区，便能够轻而易举地阻止住西班牙人的进攻[103]，但是屠户行会不同意这样做，因为牧场上牧放着该行会肥壮的牛群。你们要求国家放弃自己的精神领地，仅仅是为了替你们的木头报仇雪恨。

我们还要介绍第 16 条中的几点次要规定。有一位城市代表①指出：

“根据现行的立法，8 天监禁折合 5 塔勒罚款。没有充分理由违背这一点。”②（即规定把 8 天改成 14 天。）

委员会建议对这一条作如下补充：

“无论如何监禁不得少于 24 小时。”②

当有人指出这一最低限度太严厉时，一位骑士等级的代表③就反对道：

“在法国森林法中，没有比 3 天更轻的惩罚。”②

省议会忽而反对法国法律的规定，主张不用 8 天监禁而用 14 天监禁来抵偿 5 塔勒，忽而又崇拜法国法律，拒绝把 3 天监禁改为 24

① 约·弗·布鲁斯特。—— 编者注

② 《第六届莱茵省议会会议记录》1841 年科布伦茨版第 24 页。—— 编者注

③ 约·韦尔吉福瑟。—— 编者注

小时监禁。

前面提到的那位城市代表继续说:

"用 14 天监禁抵偿 5 塔勒罚款的做法,至少对于那些决不能当作罪行而严加惩罚的偷窃林木的行为来说,是很严厉的。这样做的结果就是,能够以金钱赎罪的有钱人只会受到普通的惩罚,而穷人则要受到加倍的惩罚。"①

一位骑士等级的代表②指出,克莱沃近郊之所以发生许多违反森林管理条例的事件,就是为了被送进拘留所去领一份监狱口粮。难道这位骑士等级的代表不正是证明了他想驳倒的事实,即正是饥饿和无家可归才迫使人们违反林木管理条例吗?难道这种可怕的贫困是加重罪名的根据吗?

前面提到的那位**城市代表**继续讲道:

"降低犯人伙食标准的做法在这里遭到了谴责,它是一种异常残酷的措施,特别是在实行强迫劳动的条件下是根本行不通的。"①

把犯人伙食标准降低到只供应水和面包的做法,受到多方面的指责,认为这样做太残酷了。但是,有一位乡镇代表③指出,特里尔行政专区已实行了降低犯人伙食标准的措施,在那里,还被认为是一种非常**有效的措施**。

为什么这位可敬的发言人恰好把面包和水,而不把省议会谈论得如此之多和如此之动人的**宗教感的加强**看作特里尔行政区收到良好效果的原因呢?当时谁曾经想到过,水和面包是真正的救世良方

① 《第六届莱茵省议会会议记录》1841 年科布伦茨版第 24 页。——编者注
② 伦施男爵。——编者注
③ 彼·本德尔。——编者注

呢?在一些辩论中,有人曾经认为,英国的圣者议会[104]又复活了。现在怎样呢?代替祷告、信赖和赞美诗的是水和面包,是监狱和林中的强迫劳动!过去,省议会为了在天堂中给莱茵省居民准备好一个栖身之所,曾经不惜把好话说尽;而现在,为了用鞭子把整整一个阶级的莱茵省居民驱赶到林中去,在只给水和面包的条件下从事强迫劳动,——就是荷兰的种植场主也未必会想出这种办法来对待他的黑奴,——省议会又是多么不惜把好话说尽啊!这一切证明了什么呢?只证明了一点:谁不想成为人道的人,谁就容易成为圣者。对于下面这段话,人们将从这个意义上去理解:

"有一个议员①认为,第 23 条规定是**不人道的**;但是尽管如此,这一条仍然被通过了。"②

除了不人道的性质以外,这一条款再也没有告诉我们任何别的东西。

我们的全部叙述表明,省议会怎样把行政权、行政当局、被告的存在、国家观念、罪行本身和惩罚降低为**私人利益的物质手段**。因此,人们把**法庭的判决**只看作是一种手段,而把判决的**法律效力**看作是一种多余的累赘,这是合乎逻辑的。

"委员会建议从第 6 条中删掉'**具有法律效力**'这一说法,因为采用这一说法会给盗窃林木者以把柄,使他在缺席判决的情况下能逃脱再犯时所应受的更严厉的惩罚;但是许多代表③都反对这一点,他们说,必须反对委员会提出的关

① 约·亨·鲍尔。——编者注

② 《第六届莱茵省议会会议记录》1841 年科布伦茨版第 25 页。——编者注

③ 威·霍与布鲁斯特等人。——编者注

于从法案第6条中删掉‘**具有法律效力的判决**’这一说法的建议。这里,也像在条文中一样,给判决加上这一说明语,当然不是没有法律上的考虑的,如果法官的任何初次判决都足以作为加重惩罚的根据,那么,加重惩罚再犯者的意图当然就会更加容易而经常地得到实现了。但是,应该考虑一下,人们是否愿意以这种方式为了报告人在这里所强调的**保护林木的利益**而牺牲**重要的法的原则**。为了使还不具有法律效力的判决具有合法判决的性质而破坏诉讼程序的无可非议的基本原则,对此,人们是不能同意的。另一位城市代表[①]也提议拒绝委员会的修改,他认为这种修改违背了刑法的规定,因为根据刑法规定,在具有法律效力的判决没有确定初次惩罚之前,不能采取加重惩罚的办法,报告人反对这一点说:‘**这一切是一种特殊的法律**,所以,像提出来的这种**特殊的规定**在这里也是许可的。’委员会关于删掉‘具有法律效力’这一说法的建议**被采纳**了。”[②]

判决仅仅是为了确定再犯而存在的。对于私人利益的贪婪的焦虑来说,审判形式是迂腐的法律仪式所设置的累赘而多余的障碍。诉讼只不过是一支负责把敌人押解到牢狱里去的可靠的护送队,它只是执刑的准备。如果诉讼想超出这一点,它就会被人封住嘴巴。自私自利的恐惧心情非常细心地侦察、算计和推断:敌人可能怎样利用法的领域,而人们只要同敌人发生冲突就必须进入这个作为不可避免的祸害的领域,并且力图采取最审慎的反机动先于敌人到达这个领域。因此,人们就碰到了作为私人利益的无节制表现的障碍的法本身,并且把法看作是一种障碍。人们力图同法作交易,同法讨价还价,在这里或那里设法用低价从它那里买到某一基本原则。人们以乞求的口吻要求得到利益的法,以此来安抚法。人们拍拍它的肩膀并咬着耳朵轻声地说,这是例外,而没有例外的常规是不存在的,人们允许

① 约·弗·布鲁斯特。——编者注

② 《第六届莱茵省议会会议记录》1841年科布伦茨版第23页。——编者注

法对敌人采取恐怖手段和百般挑剔的办法，他们仿佛企图通过这种手段来对法作出补偿，因为他们在对待作为被告的保障和作为独立的对象的法时采取了一种圆滑的是非标准。法的利益只有当它是利益的法时才能说话，一旦它同这位圣者发生抵触，它就得闭上嘴巴。

亲自**惩罚过人**的林木所有者做得十分彻底，现在他竟亲自**进行审判了**，因为当他把不具有法律效力的判决宣布为具有法律效力时，他显然是在进行审判，如果认为在立法者偏私的情况下可以有公正的法官，那简直是愚蠢而不切实际的幻想！既然法律是自私自利的，那么大公无私的判决还有什么用处呢？法官只能一丝不苟地表达法律的自私自利，只能无所顾忌地运用它。在这种情况下，公正是判决的形式，但不是判决的内容。内容已被法律预先规定了。如果诉讼无非是一种毫无内容的形式，那么这种形式上的琐事就没有任何独立的价值了。在这种观点看来，只要把中国法套上法国诉讼程序的形式，它就变成法国法了。但是，**实体法**却具有**本身特有的必要的诉讼形式**，正如中国法里面一定有笞杖，拷问作为诉讼形式一定是同严厉的刑罚法规的内容连在一起的一样，本质上公开的、受自由支配而不受私人利益支配的内容，一定是属于公开的自由的诉讼的。诉讼和法二者之间的联系如此密切，就像植物外形和植物本身的联系，动物外形和动物血肉的联系一样。使诉讼和法律获得生命的应该是**同一种精神**，因为诉讼只不过是**法律的生命形式**，因而也是法律的内部生命的表现。

狄东[①]的海盗抓到俘虏后，就打断他们的手脚，以便保证自己控制他们。为了保证自己对违反森林管理条例者的控制，省议会不仅打

① 加里曼丹（婆罗洲）的一个地区。——编者注

断了法的手脚，而且还刺穿了它的心。我们认为，省议会在恢复我们的诉讼的某些范畴方面的功绩完全等于零。相反，我们必须承认省议会在把不自由的形式赋予不自由的内容时所采取的那种坦诚和彻底的态度。既然有人把怕见公开性的阳光的私人利益的物质内容塞进了我们的法，就必须赋予这种内容以相应的形式，即秘密的程序，这样才至少不致引起和滋生任何危险的、自满的幻想。我们认为，目前莱茵省全体居民，特别是莱茵省法学家的义务，是要把主要注意力放在**法的内容**上面，免得我们最终只剩下一副空洞的假面具。如果形式不是内容的形式，那么它就没有任何价值了。

刚才谈到的委员会的提案和省议会的投赞成票，是整个辩论的精彩场面，因为**保护林木的利益和**我们自己的法律所规定的**各项法的原则之间的冲突，**在这里进入了省议会的意识。于是，省议会对下述问题进行了表决：应该为了保护林木的利益而牺牲法的原则呢，还是应该为了法的原则而牺牲保护林木的利益，—— 结果**利益所得票数超过了法的票数**。人们甚至认识到了，这项法律是**法律的例外**，并由此得出一个结论，在这项法律中**任何**例外的规定都是允许的。省议会只限于得出立法者忽略了的那些结论。凡是立法者忘了说这里涉及法律的例外，而不涉及法律的地方，凡是在他提出法的观点的地方，我们的省议会都会出来非常得体地对他加以纠正和补充，并且凡是在法为私人利益制定了法律的地方，它都让私人利益为法制定法律。

这样，省议会便**彻底完成了自己的使命**。它根据自己的**任务**，维护了一定的**特殊利益**并把它作为最终目的。至于说省议会在这里践踏了法，那么，这是**它的任务直接产生的后果**，因为利益就其本性来说是盲目的、无节制的、片面的，一句话，它具有无视法律的天生本

能;难道无视法律的东西能够立法吗?正如哑巴并不因为人们给了他一个极长的话筒就会说话一样,私人利益也并不因为人们把它抬上了立法者的宝座就能立法。

我们以厌恶的心情注视了这些枯燥无味的和浅薄庸俗的辩论,但是我们认为,我们有责任用这个例子来说明,一旦**维护特殊利益的等级代表会议**真的被赋予了立法的使命,究竟能从它那里期待什么。

我们再重复说一遍,我们的省等级会议已经履行了自己作为省等级会议的使命,但是我们决不是想要为它辩护。莱茵省人应该在省等级会议中战胜等级,人应该战胜林木所有者。从法律上说,省等级会议不仅受权代表私人利益,而且也受权代表全省的利益,同时,不管这两项任务是多么矛盾,在发生冲突时却应该毫不犹豫地为了代表全省而牺牲代表特殊利益的任务。法的意识和法律意识是莱茵省人的**最显著的地方特点**。但是不言而喻,特殊利益既没有祖国意识,也没有省的观念,既没有一般精神,也没有乡土观念。有一些异想天开的作家喜欢把代表特殊利益看作是理想的浪漫主义、深邃的感情以及道德的个人形式和特殊形式的最丰富源泉。然而,与这些作家的论断完全相反,代表特殊利益会消灭一切自然差别和精神差别,因为这样做会把特定的物质和特定的奴隶般地屈从于物质的意识的不道德、不理智和无感情的抽象物抬上王位,用以代替这些差别。

在西伯利亚也像在法国一样,林木仍然是林木,在堪察加也像在莱茵省一样,林木所有者仍然是林木所有者。因此,如果由林木和林木所有者本身来立法的话,那么这些法律之间的差别将只是立法的地理位置和立法时使用的语言不同而已。这种**下流的唯物主义**,这种违反各族人民和人类的神圣精神的罪恶,是《普鲁士国家报》正向立法者鼓吹的那一套理论的直接后果,这一理论认为,在讨论林木法的

时候应该考虑的只是树木和森林，而且**不应该从政治上**，也就是说，不应该同整个国家理性和国家伦理联系起来来解决每一个涉及物质的课题。

古巴野人认为，黄金是**西班牙人崇拜的偶像**。他们庆祝黄金节，围绕着黄金歌唱，然后把它扔进大海。如果古巴野人出席莱茵省等级会议的话，难道他们不会认为**林木是莱茵省人崇拜的偶像**吗？然而，下一次会议将会向他们表明，人们是把动物崇拜同拜物教联系在一起的。那时，为了拯救人，古巴野人将把**兔子扔进**大海里去。[105]

卡・马克思写于1842年10月

载于1842年10月25、27、30日和11月1、3日《莱茵报》第298、300、303、305和307号附刊

署名：莱茵省一居民

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

共产主义和奥格斯堡《总汇报》[106]

科隆 10月15日。**奥格斯堡报**第284号实在不高明，它居然发现《**莱茵报**》是普鲁士的**共产主义者**，虽然不是真正的共产主义者，但毕竟是一位向共产主义虚幻地卖弄风情和柏拉图式地频送秋波的人物。

这位奥格斯堡女人①的这种不像样子的幻想是下是公正无私的，她那活跃的想象力想出来的这种无聊的把戏是不是同投机勾当和外交手腕有联系，等我们引完了所谓犯罪事实之后，读者自己可以作出判断。

该报叙述道，《莱茵报》的小品文专栏登载了一篇关于柏林家庭住宅的共产主义文章[107]，而且还加上按语说，这些报道"**对于了解当前这个重要问题的历史并不是没有意义的**"。根据奥格斯堡的逻辑看来，《莱茵报》"这样做就是**在推荐一种不干不净的蹩脚货**"。这样说来，如果我说"《靡菲斯特斐勒司》关于奥格斯堡报家事的报道②对于了解这位自命不凡的夫人的历史**并不是没有意义的**"，那么，我就是在推荐奥格斯堡女人用来剪裁她的华丽服装的**肮脏的"蹩脚货"**了。

---

① 即奥格斯堡《总汇报》。—— 编者注

② 指1842年该杂志第1、2期刊登的《奥格斯堡〈总汇报〉丢尽脸面》一文。—— 编者注

难道我们仅仅因为共产主义不是当前在沙龙中议论的问题，因为它的衣服不干净、没有玫瑰香水的香味，就不应该把它当作当前的一个重要问题吗？

但是，奥格斯堡女人对我们的不理解感到愤怒是有道理的。共产主义的重要性并不在于它是法国和英国当前的一个极端严重的问题。单凭奥格斯堡报在空话中使用过共产主义这个词，共产主义也就具有**欧洲性的重要意义**了。不久以前，该报的一位巴黎记者，一位谈论历史像糕点师谈论植物学一样的改宗信徒，竟异想天开，认为君主政体应当设法用自己的方式去掌握社会主义和共产主义思想。现在，你们该明白奥格斯堡女人的愤怒了吧；她之所以绝不宽恕我们，原来是因为我们向公众**不加粉饰地**介绍了共产主义。你们该懂得她为什么那样辛辣地**讽刺**我们了吧；她说：你们竟然**推荐**那有幸充当过奥格斯堡报的空话的时髦装饰的共产主义！

《莱茵报》受到责难的第二个原因是寄自斯特拉斯堡的关于在当地代表大会上发表的共产主义演说的报道[108]的结束语；本来两位异母姊妹是作了分工的：**莱茵省的这位**报道斯特拉斯堡学者们的**讨论情况**，而**巴伐利亚的那位**则报道他们的**伙食状况**[109]。被控告的地方是这样的：

"今天中间等级的状况就好像是1789年贵族的状况，当时中间等级要求享有贵族的特权，并且得到了这些特权；**而今天，一无所有的等级要求占有现在执掌政权的中等阶级的一部分财产**。今天中间等级在对付突然袭击方面比1789年贵族的处境要好些，应该期望问题会通过和平的方式得到解决。"①

---

① 古·科尔布《共产主义者的学说》，见1842年10月11日奥格斯格斯堡《总汇报》第284号。——编者注

西哀士的预言[110]应验了，第三等级成为一切，并想要成为一切，—— 关于这一点，毕洛夫—库梅洛夫、前《柏林政治周刊》和科泽加滕博士，总之，所有拥护封建制度的作家都满怀极其悲伤的愤怒承认过。[111]今天一无所有的等级**要求**占有中等阶级的一部分财产，这是事实，即使没有斯特拉斯堡的演说，尽管奥格斯堡保持沉默，它仍旧是曼彻斯特、巴黎和里昂大街上有目共睹的事实[112]。奥格斯堡女人是否认为，她的不满和沉默已经推翻了当前的事实呢？这个奥格斯堡女人**在逃跑时**是**粗野无礼的**。她面对当前的棘手现象仓皇逃跑，并且以为，她逃走时身后扬起的尘土以及她在逃跑中出于恐惧而从牙缝里迸出来的恶言秽语，既能迷惑和搅乱当前的麻烦现象，又能迷惑和搅乱不动脑筋的读者的思想。

或许奥格斯堡女人是因为我们的记者期望那些无可否认的冲突能够通过"**和平的**方式"得到解决才恼怒的吧？或许她是因为我们既没有立即开出一个有效的药方，也没有悄悄塞给惊愕的读者一篇十分清楚的关于不足为准的问题解决方案的报道才指摘我们吧？我们没有本事**单纯**用空话来解决那些正由**两个**民族在解决的问题。

但是，最亲爱、最尊贵的奥格斯堡女人！在谈到共产主义的时候，你们使我们了解到，现在德国独立的人很少，十分之九的有教养的青年都为了自己的前途而向国家乞食，我国的河流未被利用，航运萧条，过去繁荣的商业城市失去了往日的光辉，自由的制度在普鲁士推行得缓慢无比，我国过剩的人口无依无靠地流浪四方，在其他民族中作为德国人逐渐衰亡。然而，对于所有这些问题，既没有提出任何药方，也没有作任何尝试，去"**弄清实现**"那能使我们摆脱这一切罪恶的伟大事业的"**途径**"！或许你们不期望和平解决吗？贵报同一号上寄自卡尔斯鲁厄的另一篇论文大概就暗示着这种思想。该文甚至就关

税同盟[113]问题向普鲁士提出了一个令人作难的问题："可不可以认为，会产生像在动物园因吸烟而打架[114]那样的一次危机？"你们用来为自己的不相信辩解的理由是**共产主义的**。"那么就让工业危机爆发吧！让数以百万计的资本赔光，让成千上万的工人吃不上面包吧！"①既然你们决定让血腥的危机**爆发**，那我们的"**和平期待**"是多么不合时宜呵！大概就是为了这个目的，你们完全按自己的逻辑，在自己的文章中向大不列颠**推荐**进行蛊惑宣传的医生麦克道尔博士[115]；此人因为"对这个忠于君主的种族毫无办法"而移居美国了。

在同你们分手之前，我们还想顺便提醒你们注意一下自己的智慧。要知道，用你们的说空话的方法可以时而在这里时而在那里不怀恶意地**发表**一些思想，但这并不是你们的思想。你们发现巴黎艾讷坎先生关于反对地产析分的辩论使他同自治论者[116]令人惊奇地协调一致！亚里士多德说过，惊奇是探求哲理的开端。但是，你们在开始时就结束了，否则，你们怎么没有注意到，在德国不是自由主义者而是你们的**反动**朋友在传播共产主义的原理这一令人惊奇的事实呢？

谁在谈论**手工业者的同业公会**？反动分子。说什么手工业者等级应该在国家内组织国家。[117]这样的思想用现代语言来说就是："国家应变为手工业者等级。"你们不觉得太引人注目了吗？如果对于手工业者来说，他们的等级应当成为国家，同时，如果现代的手工业者像任何现代人一样，把国家理解为而且只能理解为他的全体同胞的共同领域，那么，你们除了把这两个概念综合为**手工业者的国家**以外，还能综合为什么别的概念呢？

---

① 弗·威·吉纳《关税同盟代表大会》，见1842年10月11日奥格斯堡《总汇报》第284号。——编者注

谁在反对**地产析分**呢？反动分子。在不久前出版的一本拥护封建制度的著作（科泽加滕论地产析分）中，作者走得太远，竟宣称**私有财产是一种特权**[118]。这是**傅立叶**的基本原则。难道人们同意了基本原则便不能同时对结论及其运用进行争论吗？

《莱茵报》甚至不承认现有形式的共产主义思想具有**理论上的现实性**，因此，更不会期望**在实际上去实现**它，甚至根本不认为这种实现是可能的事情。《莱茵报》将对这种思想进行认真的批判。但是，对于像勒鲁、孔西得朗的著作①，特别是对于蒲鲁东的机智的著作②，决不能根据肤浅的、片刻的想象去批判，只有在长期持续的、深入的研究之后才能加以批判，—— 关于这一点，如果奥格斯堡女人想要得到比美妙动听的空话更多的东西，如果她具有比说美妙动听的空话更多的才能，那她也会承认的。我们对待类似的**理论**著作所以要更加慎重，还因为我们不同意奥格斯堡报的观点：它不是在**柏拉图**那里，而是在自己一个**不知名的熟人**[119]那里找到了共产主义**思想的"现实性"**。后者在科学研究的某些方面有一些功绩，献出了当时他所拥有的全部财产，并且按照安凡丹老爹的旨意而替自己的伙伴洗盘子擦靴子。我们坚信，构成真正**危险的**并不是共产主义思想的**实际试验**，而是它的**理论阐述**；要知道，如果实际试验**大量地**进行，那么，它一旦成为危险的东西，就会得到**大炮**的回答；而征服我们心智的、支配我们信念的、我们的良心通过理智与之紧紧相连的**思想**，是不撕裂自己

---

① 指皮·勒鲁的《驳斥折衷主义》和维·孔西得朗的《社会命运》、《法国政治最后破产的必然性》、《实证政治基础。傅立叶所创立的协作学派宣言》。—— 编者注

② 指《什么是财产？或关于法和权力的原理的研究》。—— 编者注

的心就无法挣脱的枷锁；同时也是魔鬼，人们只有服从它才能战胜它。当然，奥格斯堡报从来也没有经受过那种当一个人的主观愿望起来反对他自己的理智的客观见解的时候所产生的**良心的痛苦，因为它既没有自己的理智，又没有自己的见解，也没有自己的良心**。

卡·马克思写于 1842 年 10 月 15 日

载于 1842 年 10 月 16 日《莱茵报》第 289 号

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975 年历史考证版第 1 部分第 1 卷翻译

《莱茵报》编辑部就有关共产主义的论争所作的说明[120]

科隆 10月22日。《莱茵报》第292号①转载了《曼海姆晚报》上一篇注明“普法尔茨通讯，10月12日”的文章，该文开头几句话是：

“昨天，我在奥格斯堡《总汇报》上看到一篇从一家亚琛报纸上转载来的文章〈论共产主义〉[121]，确实感到惊讶。这篇文章的确不值得在素称消息灵通的报纸上刊登。”②

为此，《亚琛日报》在第293号③上发表了答复。根据《亚琛日报》编辑部的愿望，我们想向读者摘要介绍一下这篇答复的内容，尤其是因为这样做使我们有机会作某些补正。《亚琛日报》公正地相信《莱茵报》，说

---

① 1842年10月19日《莱茵报》。——编者注

② 1842年10月15日《曼海姆晚报》第243号。——编者注

③ 1842年10月22日《亚琛城日报》。——编者注

“它会知道，奥格斯堡《总汇报》从本报论共产主义者的文章（《亚琛日报》第277号）中，只是断章取义地抽出某些片断，并加上自己的评语，当然这些评语使文章原意变了样”。

如前所说，《莱茵报》不但知道这些情况，而且还知道，对于奥格斯堡报第284号上刊登的，矛头针对《莱茵报》的那篇庸俗无聊的、极其巧妙地拼凑起来的文章，《亚琛日报》是完全没有责任的。因此，《莱茵报》在第289号上反驳奥格斯堡报时，理所应当地没有把《亚琛日报》卷入这场论争中来。但是，如果说奥格斯堡报上这篇文章用着重号字体排印的头一句话**“我们在亚琛报纸上读到”**可能使普法尔茨的某个人产生错误的想法，那么，这正好说明，《亚琛日报》本来早就可以针对奥格斯堡《总汇报》的做法，预先防止这种误解的。既然《莱茵报》全部承担了对付奥格斯堡报上述那篇文章的责任，那么，它对从《曼海姆晚报》顺便转载那篇简讯，当然可以不作任何解释，因为它的读者本来就知道这是怎么回事。今天《亚琛日报》①登载的一篇文章的下述段落是无须作进一步说明的：

“它［《莱茵报》］知道，我们并不反对任何自由的探讨，我们也不打算妨碍那些决心为某个阶级谋利益的人们所作的努力。我们对**一切人**都采取自由主义的立场，这比大量形形色色的自由主义迄今所能表明的含义还要多。不过，我们确实说过，共产主义不能够在我们这里找到土壤，而在法国和英国恰好相反，它是一种自然现象。最后，我们作了补充说明，指出即使对于德国的共产主义的意向，我们也没有任何反对意见，但是，我们表示坚决反对类似据说出现在西里西亚的那种俱乐部式的结盟。自由主义思想在我们这里还没有扎下根来，还没有获得这样大的成就，以致任何一种努力都不需要人们的小心保护。然而，我们通常总是看到，在我们这里，同一倾向的报纸协调一致的行动太少了，它们没有想到，单独一家报纸永远也不能占领全部空间，只有当它们彼此交替地成为别人

① 1842年10月22日《亚琛城日报》第293号。——编者注

思想的体现者和传播者的时候，总体效果才有可能实现。”

《莱茵报》编辑部

卡·马克思写于1842年10月22日

载于1842年10月23日《莱茵报》第296号

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

再谈谈奥·弗·格鲁培博士的小册子《布鲁诺·鲍威尔和大学的教学自由》1842年柏林版[122]

如果在德国有人打算写一部**门外汉的喜剧**，那么**奥·弗·格鲁培**博士先生便是一个不可缺少的人物。命运使他这个人具有大人物，至少是大门外汉所不可缺少的铁一般的倔强劲。如果说格鲁培先生的奇遇像桑乔·潘萨的奇遇那样，多半是以获得模棱两可的赞许而告结束的，那么格鲁培先生赖以获得桂冠的那种喜剧式的纯朴和动人的天真，却使他的成功的这种单调色彩具有多样性并富于变化。甚至不能不承认，在指导格鲁培先生作出下述论断的彻底性中，不乏某种宏大的气魄。这个论断是：既然我被赶出了语文学课堂[123]，那么我的任务就是也被赶出美学的舞厅和哲学的殿堂。这已经不简单了，然而还不是全部。我的角色要一演到底，直到我被赶出神学庙宇为止，格鲁培先生还十分认真卖力，非把他的角色一演到底不可。

不过，在格鲁培先生最近的表演中，他所持的立场水准已有所下降。老实说，我们一分钟也不怀疑，他撰写最新著作《布鲁诺·鲍威尔和大学的教学自由》，决不是"替某个党派服务，或者受某个人的影响"。格鲁培先生感到了有被赶出神学领域的必要性，但是这里**世故老练**帮了他的喜剧天性的忙。到现在为止，格鲁培先生像真正的喜剧

演员那样，一直以极其有趣的严肃态度和极其罕见的傲慢神情在表演。一知半解、浅薄无知、歪曲误解是他**命中注定的东西**，但不是他的**意向**。这位大人物表演了自己的本性，不过他是为自己，而不是为别人表演。**他以演丑角为职业**；但是我们毫不怀疑，他在最近的表演中，扮演的是**奉人之命和可以领赏的丑角**。他的叵测的意图、昧心的歪曲和卑鄙的阴险手段，对读者来说也是无庸置疑的。

假如我们对格鲁培先生进行广泛而详尽的评论，那是同我们对喜剧角色的看法相抵触的。谁要听欧伦施皮格尔的真实故事呢？人们需要的是**奇闻轶事**，那我们就讲一件格鲁培先生的奇闻轶事，也就是**他的小册子中的奇闻轶事**吧。它涉及鲍威尔对马太福音第12章第39—42节的解释。我们请善良的读者原谅，暂时让神学问题打搅一下，不过读者不要忘记，我们的目的不是神学，而是格鲁培先生。既然鲍威尔的品格和学说已成了报刊上的神话，那么把对鲍威尔的论敌的评价公之于众，读者定会认为这是公正的吧。

为此，我们把马太福音中有关的章节全文引录如下：

“当时，有几个经学教师和法利赛人来对耶稣说：老师，我们希望你显个神迹给我们看，耶稣说，这一代人多么邪恶、多么淫乱哪！你们竟要求我显神迹吗？不，除了先知约拿的神迹，再没有神迹给你们看了。约拿曾经在鲸鱼的肚子里三天三夜，人子也要在地的深处三天三夜。在审判的日子，尼尼微人要起来控告你们这一代人，因为他们听见约拿的宣道就弃邪归正了。我告诉你们，这里有比约拿更重大的事呢！在审判的日子，南方的女王要起来控告你们这一代人，因为她从地极而来，要听所罗门王智慧的话。我告诉你们，这里有比所罗门更重大的事呢！。”

新教神学家们注意到了一个矛盾：耶稣在这里否定了奇迹，而在其他地方他自己却又创造奇迹。他们注意到了一个更大的矛盾，即在同一瞬间，上帝既拒绝求看奇迹，又答应显示奇迹，而且是伟大的奇

迹：他自己游地府三昼夜的奇迹。

但是，因为新教神学家们根本不信神，以至不容许圣经同**自己的**理智发生矛盾；又因为这些神学家拚命假装虔诚，以至不容许自己的理智同**圣经**发生矛盾，所以他们就把圣经上的明明白白的话和简单的意思加以篡改、歪曲和曲解。他们断言，耶稣在这里并没有把他的**教义**和他的**精神人格**同求看神迹的事情**对立起来**。他们断言：

“他说的是他的全部神通，他的神通比所罗门和约拿的神通都大，他的奇迹‘其实’是这种神通之一。”[124]

鲍威尔通过对圣经进行细致入微的考证诠释，向他们证明这样的解释是荒谬的。鲍威尔给他们引证了路加福音，在那里根本没有什么鲸鱼和在地里三昼夜之类的瞎说。路加福音中是这样说的：

“这一代人多么邪恶呀！他们竟要求看神迹，可是除了约拿的神迹，再没有别的神迹给他们看了。约拿怎样成为尼尼微人眼中的神迹，人子也要同样成为这一代人眼中的神迹。”[125]

接着，据《路加福音》记述，上帝说，尼尼微人听见约拿的**宣道**就弃邪归正了，又说南方的女王从地极而来，要听所罗门王**智慧的话**。鲍威尔指出，马可福音中关于这一情节说得更简单。

耶稣说：“这一代人为什么要求看神迹呢？我告诉你们，没有神迹给这一代人看。他就离开他们。”[126]

鲍威尔奋起反对神学家们对圣经的错误解释和肆意歪曲，他向他们指出**圣经记载的**东西，同时再次把**耶稣圣谕的意思**作了如下的概括：

“*去你的吧，神学家！圣经记载，这里有比约拿更重大的事，有比所罗门更重*

大的事,这就是说,尼尼微人听见约拿的宣道就弃邪归正了,南方的女王从地极而来,要听所罗门王智慧的话;可是你们不相信我的话,我的圣谕,其实这些话是一个精神无限伟大的人说的,而约拿和所罗门却是有局限性的人。不过算了吧！只给你们看看约拿的神迹吧,其他的神迹除了我个人及其在言辞中的表现(尽管也是无限的)以外,就不给你们看了。”

鲍威尔这样解释了**耶稣圣谕**之后,又补充说:

“那么,奇迹究竟在哪里呢?”

可是格鲁培先生说什么呢?格鲁培先生说:

“最令人奇怪的是,鲍威尔用他的离奇的方式,把自己描绘成一个先知,在第 296 页上我们可以看到下面这句语气很重的话:**‘去你的吧,神学家!’**”(第 20 页)

格鲁培先生无耻地妄想给读者造成一种印象,仿佛鲍威尔在**对耶稣圣谕进行考证诠释**的时候,是在谈**他本人**,是在把自己冒充为一个**有无限神通的人**。尽管我们非常愿意,但是我们不能因为格鲁培先生有名的生性愚钝和浅薄无知而原谅他的这种故意颠倒黑白的欧伦施皮格尔式的行径。这纯粹是一种**欺骗**。问题不单是格鲁培先生向读者隐瞒了争论的真相!我们还可以设想,这个门外汉偶然翻开鲍威尔的著作第 296 页,由于急忙全力炮制他的小册子,都没有时间去阅读他所援引的那个地方的上下文。但是,格鲁培先生**隐瞒了**那段“语气很重的话”的结尾,不会引起任何误解的结尾:

“不过算了吧!**只**给你们看看约拿的神迹吧,其他的神迹除了**我个人**及其在言辞中的表现(尽管也是无限的)以外,就不给你们看了。**那么**,奇迹‘究竟’在哪里呢?”

格鲁培先生明白,即使是持有偏见的读者,即使是十分愚蠢,愚

蠢得不是到鲍威尔著作中而是到格鲁培先生著作中去寻找鲍威尔观点的读者，读到这句话也会确信，鲍威尔在这里谈的不是他本人，而是**圣经记载的东西**。至于其他一切荒谬之处就更不必说了，不然，“那么，奇迹究竟在哪里呢？”这句话还有什么用处呢？

我们怀疑，在德国书刊中能否再找到与此相似的无耻的例子。

格鲁培先生在前言中写道：

“我在写作期间越来越相信，我们是生活在雄辩家和诡辩家的时代。”（第Ⅳ页）

如果说这是一种**自白**，那么我们坚决反对这种自白。格鲁培先生既不是雄辩家，也不是诡辩家，在他撰写论鲍威尔的小册子以前，他一直是一个**喜剧角色**，他是一个天真的无赖；从那以后他只不过失去了他的天真，现在变成了——究竟变成了什么，还是让他的良心告诉他吧！不过，鲍威尔可以把下述情况看作是对他的精神优点的承认，即能够搬出来反对他的，只是一些既没有任何精神，又没有任何优点的人，他只有把自己**降低到**这些人的水平，才能与他们较量。

卡·马克思大约写于1842年10月底—11月初之间

载于1842年11月16日《德国科学和艺术年鉴》杂志第273期

署名：卡·马·

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

《莱茵报》编辑部为《评〈汉诺威自由主义反对派的失误〉》一文所加的按语[127]

鉴于这里所讨论的文章的标题中"**自由主义**反对派"这一用语，不是作者原来所用，而是编辑部加的，为此编辑部认为有必要对这个称呼作一点说明。

有人反对这个有争议的用语，其理由有两个。他们认为，就**形式**来说，反对派不是自由主义的，**因为**它是保守的，因为它的目的在于使现存的法制延续下去。按照这种辩证法，七月革命是一次保守的，**因而**是非自由主义的革命，因为它的目的首先是维护宪章[128]。尽管如此，自由主义却宣布七月革命是他们的事业。自由主义当然是保守的，它维护自由，甚至维护自由的可怜的现状，使之不受粗暴的物质力量的侵犯。还要补充一点，如果这种抽象观点想要贯彻到底的话，那么，它就应该承认，拥护 1833 年确立的法制的反对派，同那些硬把 1833 年拖回到 1819 年去的反动派相比较，是进步的和自由主义的。[129]

至于**内容本身**，他们进一步提出一种论据，认为反对派的活动内容，即维护 1833 年的国家基本法，根本不是自由的内容。就算是这样！1833 年的国家基本法如果同自由思想相比较，的确不是自由的

体现。但是，如果拿它去同1819年的国家基本法相比较，它却确实是自由的体现。总之，这里涉及的首先不是这部法律的**特定的**内容，这里涉及的是拥护**合法的**内容而反对**非法的**篡改。

编辑部有权称汉诺威反对派为自由主义反对派，尤其是因为几乎所有的德国议会都是把它作为自由主义反对派、作为合法自由的反对派来欢迎的。现在在**批判**的法庭面前，这个反对派获得这个称号是否合适呢？这个反对派是否已经从单纯提出自由主义的见解和要求变成**真正的**自由主义了呢？——研究这个问题也正是这里所讨论的那篇文章的任务。

我们要顺便指出，在我们看来，汉诺威的真正的自由主义今后的任务，既不是维护1833年的国家基本法，也不是退回到1819年的法律。它应该争取实现一种同更深刻、更完善和更**自由的**人民意识相适应的崭新的国家形式。

《莱茵报》编辑部

卡·马克思写于1842年10月15日—11月7日之间

载于1842年11月8日《莱茵报》第312号附刊

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

区乡制度改革和《科隆日报》[130]

科隆 11 月 7 日。在探讨区乡制度改革的问题时，我们并不认为考虑省内报纸，特别是《科隆日报》发表的有关报道是合适的。如果我们举一个例子来看看那些希望维护城市的区和农村的乡分开的人的论据大致有多大分量，我们就不难证明上述看法是正确的。

《科隆日报》第 309 号的附刊上，在《概述》[131]这个标题下，援引了赞成和反对上述分开方案的权威性意见。在各种稀奇古怪的说法中，有这样的情况：反对分开方案的根据是“某些报纸的文章”，赞成分开方案的根据“同样是某些报纸的文章”，正像报纸上也刊登过一些赞成书报检查的文章一样。无论如何，我们应该十分赞赏地提到那种认为凡是报纸上的文章就算是根据的虔诚态度，并把这种态度看作是对报刊的一种承认，虽然这是完全非批判性的，但毕竟是——尽管做法滑稽可笑——少有的一种承认。但是，在把其他赞成和反对城市的区和农村的乡分开的两种权威性意见加以比较的时候，用来作为装饰品的同样值得赞赏的公正态度却消失不见了。据报道，1833 年省议会[51]曾经反对这种分开方案，当时省议会还为一个权势很大的人物所左右，因此，反对分开的只是这么一个人物，而整个 1827 年省议会除一票之外，都赞成分开的方案[132]。不过，最尊敬的《概述》，如果整个 1833 年省议会几乎只等于它所追随的那一个人物，那么，难道能排除 1827 年省议会也不过等于它所反对的那一票吗？而如此左右摇

摆、如此缺乏独立性的议会还够得上什么权威!其次,如果举出科隆、亚琛和科布伦茨的请愿[133]作为拥护把城市的区和农村的乡分开的请愿,因为这些请愿局限于科隆、亚琛和科布伦茨,那么这最多不过证明这些请愿的局限性,但绝不能证明它们的合理性。然而,尽管这些城市起初在仓促之际不大理解问题的一般性质,没有充分考虑全省的利益,它们也没有以它们的特殊改革对抗一般改革。这些城市请愿只是为了自己的利益,决不是反对全省。《概述》的滑稽可笑的公正态度在其开头部分就使我们钦佩,尽管它在整个过程中没有始终忠实于这一点,而是如我们刚刚听到的那样,不能不偶尔玩弄小小的蓄意的狡猾伎俩,但是,在结尾部分,这种滑稽表现和这种公正态度又扬扬得意地出现了。据报道,赞成城市和农村分开的还有

“莱茵省的其他城市,这些城市的请愿内容还不清楚,但是它们的要求当然只能代表它们自己,因为个别地方不可能成为全省的喉舌”。

这样一来,不仅某一篇报刊文章一般说来是一种权威,而且连“当然只能”这种无疑是平凡的字眼也能猜出其他城市请愿的还不清楚的内容。不过,特里尔市的请愿[134]证明,那个名叫“当然只能”的先知原来是个伪先知。在《概述》的结尾泄露了作为要求城市和农村分开的真正重要根据的内在根据。有人不仅要把城市同农村分开,而且要把各个城市彼此分开,把城市同省分开,要把省同它自己的理性分开。个别地方不可能成为全省的喉舌吗?不错,个别地方不应该成为整个喉舌,但是它应该是这个喉舌的一部分,因此对它这一部分来说也应该是代表全部和普遍利益的喉舌。难道这种意见不是使哪怕个别的城区条例的制订都没有任何可能了吗?如果个别地方不能成为全省的喉舌,难道个别市民就可以成为整个城市的喉舌吗?因此,根

据上述推论，这个市民的要求只能代表他个人，但不能代表全市，而因为整个城市只是由一个个市民组成的，所以，决不能有代表整个城市的要求了。《概述》最后得出的结论，同城市和农村分开——如果它前后一贯的话——一般所必然得出的结论是一样的，即它不但使城市，不但使省，而且甚至使国家本身都不可能存在了。既然有人断言局部的东西是同一般的东西相敌对的对立面，那么他就必然要得出结论，使所有政治的和社会的形式在最后的、不可分的局部面前，在具有种种物质欲望和目的的个人面前消失。那些被《概述》强迫出征去保卫它的军队，除少数人外，都会像福斯泰夫的新兵一样。他们只配以思想尸体去填战壕而已。[①]只要有埋葬死人的本事就足够了！

最后，我们善意地给《科隆日报》提个醒。《科隆日报》的社论第一次流露出一点谦虚精神和对自己力量缺乏信心的意识[135]，虽然在其他场合该报社论习惯于以权威的姿态，大谈特谈各种杂七杂八的东西。《科隆日报》不是第一次相信，但这一次也许会永远相信，它的编辑原则是站不住脚的。既然对所有不要报酬的撰稿人都表示欢迎，那么，只要有一些喜欢写作但才智平庸的人手，就足以伪造舆论了。如果看一下《科隆日报》各栏，那么可以认为赞成城市和农村分开的意见在莱茵省占优势。如果看一下莱茵省，那么就会认为莱茵省在《科隆日报》上并不占优势。

科隆 11 月 11 日。我们向莱茵的“省内报纸”发出的关于区乡制度改革问题的呼吁[136]并不是毫无结果的。《科隆日报》认为自己必须一反惯常的暧昧态度，在它 11 月 11 日这一号报上作一番虚假的明

① 套用福斯泰夫的用语，见莎士比亚历史剧《亨利四世》前篇第 4 幕第 2 场。——编者注

确表态，承认城市和农村的权利应该平等，虽然承认时怀着无法掩饰的不满，犹豫不决地提出附加条件，疑虑重重地左顾右盼并故意表现出模棱两可。今天我们再次利用这个机会让《科隆日报》意识到它的精神状态，而且不想放弃虽然渺茫但是令人愉快的希望，希望它一旦认清自己的观点，就会放弃这种观点。

《科隆日报》在今天文章的结尾写道："此外，对于高度吸引公众兴趣的区乡制度问题。《科隆日报》编辑部认为有必要声明，它在这方面也尊重权利平等的原则，不过它认为自己的职责是提供尽可能广泛的园地来进行关于**形式**的讨论，而这些形式可以使目前完全不自由的、所有派别都认为再也不能容忍的状况得到改善。"

迄今为止《科隆日报》还没有发表过一篇关于应该在坚持权利平等原则的条件下实现区乡制度改革的**形式**的文章。因此，我们不可能同不存在的敌人进行斗争。也许《科隆日报》认为，"城市和农村分开"，即该报许多文章中建议通过区乡分开的条例合法地确定的那种分开，同样也是使权利平等的原则具体化的**形式**之一？《科隆日报》是否认为这种确定下来的权利不平等就是权利平等的一种形式呢？《科隆日报》上的战斗不是由于同一原则的不同形式，而无宁说是由于原则本身的不同而发生的。同时，如果我们按照《科隆日报》自己的建议，把它的文章仅仅看作物品[①]，也就是说按其数量来看，在这次战斗中，多数士兵属于反对平等的阵营。我们对《科隆日报》说过：诚实一些吧！别伪造舆论了，要履行莱茵报纸应该表达莱茵省的精神这种使命，放弃个人的考虑，在省内最关重要的问题上，不让任何有弱点即坚持某种与人民意志相对立的特殊立场的个人意见登在你们的报

① 德文"Artikel"既有"文章"的意思，又有"物品"的意思。——编者注

纸上！而《科隆日报》是怎样回答的呢？

它认为，在区乡制度改革方面对权利平等原则表示尊重是“适当的”。人们将发现，这种“认为是适当的”观点对于莱茵省是非常明智的，而且不能把它简单地看作是《科隆日报》富于创造力的证明。除了对省的精神给以适当的尊重以外，《科隆日报》还认为它的“职责”就是提供尽可能广泛的园地来进行有关区乡制度改革的“形式”的讨论，它把“不平等”的形式也理解为上述形式。有人从私人利益和私人考虑的观点出发，将认为这种“忠于职责的热忱”是适当的，不管这种观点本身是何等不适当。为了堵死躲在形式和内容的差别后面的《科隆日报》的一切藏身之所，我们提出一个毫不含糊的问题：它是否认为通过区乡分开的条例合法地确定的城市和农村的不平等是权利平等的一种形式？它是否打算今后还用它的篇幅当作单纯的形式问题来发表这一类主张呢？明天我们再回过头来谈一谈《科隆日报》的上述文章。

科隆 11 月 12 日。《莱茵报》第 314 号上那篇（为了用《科隆日报》惯用的优美的语词搭配作开头①）涉及高度吸引公众兴趣的区乡制度问题的文章，只不过是本报附刊详细阐述**城市和农村的区乡制度平等**问题的连载文章[137]的序言罢了。《科隆日报》以“**此外**”一词开头来谈这一点即事情本身，就像工匠在手艺工人节发表演说时以“总之”一词开头一样，不过决不应因此而低估《科隆日报》在独创性方面的功劳，因为我们始终愿意承认该报的一种既独特又值得赞扬的习惯，即在研究普遍感兴趣的问题时，“**此外**”也涉及“事情本身”。这种

---

① 马克思在句子开头连用三个德语冠词（der，die，das）来讥笑《科隆日报》矫揉造作的文体。——编者注

有意采取的办法具有惊人的灵活性，即可能造成罕见的误解并使之在局外人看来甚至好像是对事情本身的真正理解。

所以，《科隆日报》在我们所探讨的11月11日的文章中，一开始就叙述了一则奇闻：一家"邻近的报纸"，即《莱茵报》，号召"所有莱茵省的报纸同心协力反对所谓来自柏林的、对城市的区和农村的乡权利平等的威胁"，并提出一个总口号："人人平等，市民和农民平等"。《科隆日报》宣称它准备赞同这个口号，

"只要不是把平等理解为共产主义者的愚蠢梦想，而是如我们所设想的那样，理解为唯一可能的平等，即权利平等"。

假如《科隆日报》的报道一开始就讲**事情本身**，就讲事实，即《莱茵报》要求制定城市和农村**平等的区乡条例**，并且在所引文章中明确指出这种平等就是"城市的区和农村的乡的**权利平等**"，那么上述对共产主义梦想的狡猾的讥讽就会不可能出现，同样，对我们的非共产主义倾向的宽宏大量的假定也会没有必要。但是，如果在《科隆日报》看来，这种平等就是共产主义的妄想，那么应该干脆让它去看看它自己的以卡托的名言"Ceterum"[138]开头的信条。

这种对共产主义的可笑的讥讽还嫌不够，《科隆日报》认为有必要把其他某种信仰同对权利平等的信仰联系起来。

它说："但是，应该承认，我们绝不能同意关于弗里德里希-威廉四世的英明政府蓄意破坏莱茵省的权利平等的担心。要我们相信这一点，一定要先给我们摆出事实，而不是摆出那些我们希望是毫无根据的主张。"

《科隆日报》采用这种拙劣的、卑鄙的影射伎俩，硬说我们担心弗里德里希-威廉四世的英明政府**蓄意**扼杀莱茵省的权利平等，还说我们散布这种担心情绪，这样，《科隆日报》就从论据的领域跑到猜疑

和告密的领域中去了。它再一次使我们相信，智力的贫乏最终企图靠性格的软弱，靠道德败坏的无聊的鲁莽行径来维持自己。《科隆日报》的这种影射有什么根据？我们根据柏林消息曾经报道，区乡条例草案已经提交中央委员会的莱茵代表，这个草案不承认城市和农村平等[139]，于是我们建议莱茵的报界在这种情况下坚决维护真理。

如果说政府将主张城市和农村分开的区乡条例提交**莱茵代表**审议，那么，从这个简单事实就可以得出结论，政府根本没有什么秘密的预谋，而宁可说是完全**相信**这样分开并**不**破坏莱茵的权利平等。如果说莱茵报界这个莱茵省的喉舌确信本省持截然相反的看法，那么由此可以同样简单地得出结论：报界必须证明，制定城市和农村共同的区乡条例是莱茵省权利平等的必然结果；报界不仅要撇开个别人的特殊意见来表达人民的信念，而且要证明这种信念的内容是合理的，难道这不是**报界对政府的责任**吗？

最后，尤其不成体统的是，《科隆日报》竟把国王陛下拉进了这场论争。要在一个纯粹君主制国家用简单又容易的手法——撇开争论的实际内容，把问题限于个人对君主的态度，从而把任何**实际的辩论**变成**有关信任的辩论**——使任何政治辩论都不能开展，的确只要最低限度的智力和最大限度的无耻就行。我们已经表示希望，所有莱茵省的报纸都将代表莱茵省的意见，因为我们怀有不可动摇的信念：陛下不会不承认莱茵省舆论的重大意义，即使我们的柏林消息是有根据的（对此我们没有任何理由怀疑），即使莱茵省的代表赞同城市和农村分开。对于后者，看来未必有什么可怀疑的，何况《科隆日报》的文章刚才证明，不是莱茵省全体居民都理解并赞同该省占压倒多数的居民的信念的。

《莱茵报》提出了城市和农村权利平等的口号，而《科隆日报》接

受这个口号是带有小心谨慎的条件的：我们把“权利平等”理解为各种权利的平等，而不是共产主义的梦想。《莱茵报》在发表柏林消息的同时，向莱茵省各家报纸的信念发出了呼吁，而《科隆日报》却进行告密，说《莱茵报》对陛下的意图表示担心。《莱茵报》曾要求我省各报编辑部为了祖国捐弃个人考虑和以往成见，而《科隆日报》则作出某种空泛的、不说明任何理由的对城市和农村权利平等的承认，而这种承认的表面价值又由于它声称城市和农村“分开”就是权利平等的一种“形式”而被它自己取消了。还能有比这样写文章更不合逻辑、更没有骨气、更悲惨的吗?还能有比这更明显地在嘴上喊自由而心里却反对自由的吗？不过，《科隆日报》知道莎士比亚有一句名言：

“嗯，先生，在这世上，一万个人中间只不过有一个老实人。”①

而《科隆日报》没有受诱惑去做这种一万个人中间的**一个**。

最后，关于“城市和农村分开”再说几句话。甚至撇开一般理由不说，**法律**只能是现实在观念上的有意识的反映，只能是实际生命力在**理论上的**自我独立的表现。在**莱茵省**，城市和农村实际上并没有分开。因此，除非法律宣布它自己无效，否则，它便不能颁布这种分开的法令。

卡·马克思写于1842年11月7、11和12日

载于1842年11月8、12和13日《莱茵报》第312、316和317号

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

① 莎士比亚《哈姆雷特》第2幕第2场。——编者注

《莱茵报》编辑部为《论新婚姻法草案》一文所加的按语[140]

这里登载的这篇关于离婚法草案的评论是从**莱茵**法学的观点来论述的[141]，而前些时候登载的那篇评论（见《莱茵报》第 310 号附刊）是从旧普鲁士法学的观点及其实践出发的[142]。现在有待于作出第三种评论，主要是从一般**法哲学**观点出发的评论。只研究同意和反对离婚的个别理由已经不够了，还必须阐述婚姻的概念和由此概念产生的后果。

我们至今发表的两篇文章，都同样指责宗教干预法的领域。可是，这些文章都没有阐述婚姻本身就其本质来说在多大程度上是宗教的或非宗教的，因而，也就不能阐明，如果一个彻底的立法者遵循事物的本质并且决不满足于该本质的纯粹抽象的规定，那他必须怎么办。如果立法者认为，婚姻的本质不是人的伦理性，而是宗教的神圣性，因而以上天注定代替自己作主，以超自然的恩准代替内心的、自然的奉献，以消极地顺从那凌驾于这种关系的本性之上的戒律代替忠诚地服从这种关系的本性，那么，如果这位信教的立法者也把婚姻从属于教会（而教会的使命就是实现宗教的需要和要求），把世俗婚姻置于教会当局的最高监督之下，我们能指责他吗？这样做难道不

是简单的和必然的结果吗？

如果有人以为，指出信教的立法者的这些或那些规定同婚姻的世俗本质相矛盾就可驳倒他，那就错了。信教的立法者反对的并不是世俗婚姻的离异，倒不如说，他反对的是婚姻的世俗本质。他一方面竭力使婚姻失去其世俗性，另一方面在不可能做到这一点的地方，则竭力使婚姻的世俗性仅仅作为被容忍的一面每时每刻都感觉到自己的局限性，竭力去摧毁它的后果的罪恶反抗。

但是，在这里登载的这篇评论中作了机智阐述的**莱茵**法学观点，是完全不够的。把婚姻分成宗教的和世俗的两种本质，使其中一种本质只同教会和个人的信仰相联系，而另一种本质则同国家和公民的法的意识相联系，这是不够的。把两个不同的领域强加给婚姻并不能消除矛盾；相反，这样做会在这两个至关重要的领域本身之间制造矛盾和无法解决的冲突。谁能责令立法者持二元论，持双重的世界观呢？难道一个持宗教观点的有良心的立法者，不应当把在教会世界和宗教形式中他认为是真理本身的东西，他作为唯一力量来崇拜的东西，看作现实世界和世俗形式中的唯一力量吗？

在这一点上，表现了莱茵法学的根本缺陷——它的二重性的世界观。这种世界观由于用肤浅的方式把信仰同法的意识分开，不是解决最麻烦的冲突，而是把它劈成两半；它把法的世界同精神的世界，从而把法同精神割裂开来，这样也就把法学同哲学割裂开来了。而在反对这里所讨论的法律时，旧普鲁士法学的完全站不住脚则以最明白无误的方式更加突出地表现出来了。如果说任何立法都不能颁布法令让人们去做合乎伦理的事情是正确的，那么说任何立法都不能承认不合伦理的事情是合法的就更是正确的了。

邦法[74]是建立在理智的抽象上的，这种理智的抽象本身是无内

容的，它把自然的、法的和合乎伦理的内容当作外在的、没有内在规律的质料加以吸收，它试图按照外部的目的来改造、安排、调节这种没有精神、没有规律的质料。邦法不是按照对象世界所固有的规律来对待对象世界，而是按照任意的主观臆想和与事物本身无关的意图来对待对象世界。旧普鲁士法学家表现出他们对邦法的这种本性了解很差。他们所批判的不是邦法的本质，而是它个别的外部表现。因此，他们反对的也就不是新离婚法草案的性质和方式，而是反对它的宗教改革的倾向。他们大概以为可以在坏习俗中找到坏法律存在的理由。我们要求评论首先要批判地对待自己，并且不要忽略评论对象的难点。

《莱茵报》编辑部

卡·马克思写于 1842 年 11 月 6—14 日之间

载于 1842 年 11 月 15 日《莱茵报》第 319 号附刊

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975 年历史考证版第 1 部分第 1 卷翻译

*关于报刊的内阁指令[143]

科隆 11 月 15 日。今天的《科隆日报》公布了一项在上月分送给所有总督的王室内阁指令，全文如下：

“我已经屡次指出，必须制止一部分不良报刊通过散布谣言或被歪曲的事实把有关公共事务的舆论引入歧途的倾向，办法是让那些造谣惑众的报纸自己更正事实，把真相立即同每一条此类虚假的报道相对照。——让其他一些遵循良好精神的报纸去反对某种报纸的有害于社会精神的不良意图，并且仅仅把希望寄托在它们身上，这是不够的。凡是有诱惑的毒素放出来的地方，都必须使它无法为害，——这不仅是当局对受毒害的读者的责任，同时也是在欺骗和撒谎的倾向出现时，消灭这种倾向的最有效的手段，一种迫使编辑部自己公布对自己的判决的手段。因此，使我感到难过的是，这种制止报刊变坏的正当而必要的手段，至今仍然很少或者根本没有被采用。如果迄今颁行的法律没有明确规定国内报纸有责任不加任何注释和按语及时刊登由官方权威送来的一切事实性的更正，那么我期望内阁直接提出对这些法律作必要补充的建议。但是，如果这些法律现在已足以达到这一目的，那么我希望我的政权机关大力利用它们来维护正义和真理，我除了委托各部负责此事以外，特别要求各位总督予以直接关心，因此内阁应向他们发出相应的指示。

我越是深切地关心让高尚的、忠诚的、庄重而坦率的思想无论在什么地方出现，都不致失去言论自由，让追求真理的公开讨论的园地尽可能少受限制，那种利用谎言和诱惑作为武器的风气就越是必须毫不留情地加以制止，使言论自由不致因这种风气的蔓延而失去其成果和恩泽。

弗里德里希—威廉

1842 年 10 月 14 日于桑苏西宫”

我们之所以如此急切地向本报读者报道这项王室内阁指令，是因为我们把它看作是对普鲁士新闻出版界的**保证**。如果那些即使编辑部极其审慎也总是难免会出现的**谣言**或**被歪曲的事实**可以由官方来加以更正，那么每一家忠诚的报纸只会把上述指令看作是政府方面的一个重大支持。政府通过这些**官方说明**不但为报刊保证了事实材料的一定**历史准确性**，而且更重要的是，它通过积极参与承认了新闻出版的重大意义，而这种积极参与将把通过**查禁**、**关闭**和**书报检查**来实现的那种消极参与限制在越来越小的范围。同时，王室内阁指令是从报刊具有一定的**独立性**这一前提出发的，因为如果没有这种独立性，即使欺骗、撒谎和有害意图的倾向不可能在报纸上出现，高尚的、忠诚的、庄重而坦率的思想也更不可能在报纸上出现并站住脚了。

普鲁士报界应当对王室有关报刊具有一定的独立性这一前提表示欢迎，并把它看作是**这种独立性的最好保证和王室意志的明确表达**。

卡·马克思写于1842年11月15日

载于1842年11月16日《莱茵报》第320号

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

《科隆日报》的一个通讯员和《莱茵报》[144]

科隆 11 月 16 日。《科隆日报》上那位“城市和农村分开”主张的最热心的捍卫者，今天又发出了喧闹声。今天他选来荣任他个人智慧和个人幻想的牺牲品的已不是莱茵省，而是《**莱茵报**》了。我们相信，这位好心汉在早餐时读到《莱茵报》上那些关于区乡制度的文章，必然会感到昏头昏脑，重新陷入“非常紊乱的梦想”中。我们相信，如果用东方、希腊、罗马、日耳曼尼亚、高卢和法国，甚至用那些按实际**交往的老套子**和狭隘的直观看来必然是“诡辩术”和“辩证法的诡计”的**思想**去打扰一个熟悉**科隆**和**比肯多夫**[①]的人，那么他会很难受的。对于这种**扬扬得意的**自满情绪善于用来吹捧自己成就的毫无分寸的恭维话，我们不想作坏的解释，因为把自己个人的狭隘界限当作全世界的界限和支柱，这是狭隘性的本性。既然我们这位好心的、具有幽默感的朋友如今没有提出任何新的论据，而是坚持认为，一种刚刚提出即遭拒绝和批驳的论据，只要具有顽强精神不断加以重复，就会像一个强求不已的请求者那样，最终达到自己的目的；因此，既然我们的朋友期待他的那些经过巧妙安排和正确计算的论据取得效果，同时

① 科隆近郊的村庄。—— 编者注

按照对报刊文章提出的原则，不是把希望寄托在这些论据本身，而是寄托在重复这些论据上，那么除了把他在“睡梦”中或在“紊乱的梦想”中可能倏忽产生的几个幻影最终从现实世界中赶跑，从而有助于(这多少得取决于我们)消除再度出现的迷信鬼神现象(大家知道，这种迷信把自己对事物的梦想同事物本身混淆起来了)以外，就再没有什么可做的了。我们的梦游者在梦中看见了《莱茵报》如何煽起农民的惊慌情绪，

“促使他们扛着铁锹和锄头科隆日报》看来，这种平等就是共产主义的妄想，那么应该干脆让它去看看它自己的以暴虐的图谋”。

我们的梦游者在神志清醒的间歇时间里，将不得不承认：“这些城市”并不是坐落在《科隆日报》上；我们甚至拒绝了该报对这些城市的图谋所作的任意解释；还有，那篇超出一个“**熟悉科隆和比肯多夫的人**”的视野的文章更不能煽动农民扛着“铁锹和锄头”去游行示威，尽管铁锹和锄头对检验那种“从实际生活和交往中”汲取的“没有偏见的观点”，很可能起一定的作用。其次，我们的梦游者在他醒来的时候将会无可置疑地发现，**纠正**《科隆日报》上那个所谓的“**通讯员**”，并不是“歪曲真相”，激起对《科隆日报》的“不满”和**反对**它的深谋远虑的通讯员，也绝**不**是敌视国家地“煽动不满情绪和党派狂热”；不然，不仅有些“城市”会坐落在《科隆日报》上，而且连**国家**本身也会由《科隆日报》和它的撰稿者来体现！我们的朋友那时也会明白，有人可能敢于“**极端放肆**”地煽起对以符号—·—署名的文章的愤慨，但不“敢”“对最高国家当局进行不得体的攻击”，因为他要最高国家当局不仅为他的**意见**，而且甚至为他的**论据**负责，而最高国家当局却乐于拒绝这位自封的盟友。

在德国科学的现状下，如果使那些竭力把自己标榜为**世界历史**成果的空洞理论和现代学说的一般观点，由于把"**熟悉科隆和比肯多夫的人**"从市民交往和实际生活中汲取来的、"没有偏见的"观点当作批判的尺度而遭到悲惨的命运，那将会产生比一次变革更大的影响。我们这位熟悉科隆和比肯多夫的人将会明白，在这种改革和符号—·—的假想的创作声望确立的时代来临以前，我们认为，他现在经过努力取得的一点点成果是太零碎了，并且——如果他允许我们说的话——无论从哪个方面看都太微不足道了，无法使人继续给予重视，来让他怀有并滋长关于这种成果的重要性的梦想。

卡·马克思写于1842年11月16日

载于1842年11月17日《莱茵报》第321号

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

奥格斯堡报的论战术[145]

科隆 11 月 29 日。

“那不过是在意志的默许之下一阵情欲的冲动而已!”①

奥格斯堡《总汇报》在它有机会同《莱茵报》进行论战的时候,采用一种既别出心裁又值得称赞的战术。这种战术坚持不懈地运用下去,不可能不对一部分肤浅的读者产生影响。每当有人指责这家报纸对《莱茵报》的原则和倾向所作的攻击的时候,每当遇到重大的争论问题的时候,每当《莱茵报》方面进行原则性抨击的时候,《总汇报》就躲进罗马式的长袍里,保持一种耐人寻味的沉默,而这种沉默所以不显眼地存在,是因为它意识到有不**能**回答的弱点呢,还是因为它意识到有不**愿**回答的优越感,却是永远无法断定的。其实,我们在这方面用不着特别非难奥格斯堡女人,因为她对待我们同对待**德国**是一样的,而对德国,奥格斯堡报认为,表示关心的最好方法是保持意味深长的沉默,只是偶尔也发表一些旅行杂记、健康状况公报和改写的婚礼诗歌,来打破一下这种沉默。奥格斯堡女人认为自己的沉默是对公共福利的贡献,大概是对的。

但是,奥格斯堡女人除了采用这种沉默战术外,还运用另一种论

---

① 莎士比亚《奥赛罗》第 1 幕第 3 场。——编者注

战手法，那就是漫无边际的、自鸣得意的、竭力表白的饶舌，仿佛是对那种消极的、忧郁的沉默的积极补充。当问题涉及原则性斗争，即有关实质的斗争的时候，奥格斯堡女人就沉默不语；但她躲在暗处偷听，远远地窥伺，一旦发现她的对手在装束打扮上有点疏忽，跳舞时跳错了一步，掉了手帕，——她就

“做作得那么端庄贞静，就要摇头”①，

并且摆出一副沉着自信的姿态，怀着装扮出来的一本正经的满腔怒气，把她那压抑已久的善意的懊恼发泄出来。她冲着德国大叫大嚷：“请看，这就是《莱茵报》的性格，这就是《莱茵报》的思想方式，这就是《莱茵报》的一贯性！”②

“那儿是地狱，那儿是黑暗，那儿是火坑，吐着熊熊的烈焰，发出熏人的恶臭，把一切烧成了灰。啐！啐！啐！呸！呸！呸！好掌柜，给我称一两麝香！”①

奥格斯堡女人不仅善于利用吟诵这类即兴诗的机会，使健忘的公众依稀记起她那早已丧失的端庄、她的正直和她的壮年，不仅善于用这些衰竭而苍白的回忆来粉饰她那深陷的面颊，而且还善于在取得这些卖弄风情的微小而无害的成就的同时；捞取其他一些实际的成就。她好像一切都办妥以后，以精神抖擞的女斗士的姿态对着《莱茵报》大声叫骂，大加申斥，百般挑衅，而世人竟由于这种放肆的挑衅行为而忘记了奥格斯堡女人那种年迈力衰的沉默和刚刚采取的退却

① 莎士比亚《李尔王》第4幕第6场。——编者注

② 古·科尔布《尤利乌斯·莫森和〈莱茵报〉》，载于1842年11月25日《总汇报》第329号。——编者注

行动。此外，还产生了一种被人刻意加以保护的假象，仿佛奥格斯堡《总汇报》和《莱茵报》之间的斗争就是围绕这类琐事、丑闻和装束上的差错而进行的。那帮毫无思想、不讲节操的人不理解这场重大的斗争（由于我们说话，而奥格斯堡女人却沉默不语），反而在奥格斯堡《总汇报》的吹毛求疵的嘲讽和舍本逐末的批评中重新发现了他们自己美好的心灵，于是这帮人便向这位可敬的女人鼓掌致敬，因为她以老练而适当的方式惩戒她的桀骜不驯的对手，为的是教育他而不是伤害他。在奥格斯堡《总汇报》第 329 号上，我们再次见到了这种工于心计的、令人厌恶的褊狭浅陋的论战的典型。

一位记者从美因河发来通讯[146]说，奥格斯堡《总汇报》赞扬尤利乌斯·莫森的政治性长篇小说《维罗纳会议》，是因为这部小说是由科塔出版社出版的。我们承认，奥格斯堡《总汇报》的文学评论栏①由于空洞无物，我们只是偶尔看一看，它对莫森的评价，我们也不了解，因而在这个问题上我们绝对相信这位记者的良心。除了对事情真相作了如实报道以外，通讯中也不是没有内在可能性，因为根据奥格斯堡《总汇报》用强词夺理的手法而不是用论据所作的新解释，至少可以怀疑，这家报纸评价事物的良心是否不为斯图加特的出版地点②所左右。因此，剩下的问题只是，我们不知道这部政治性长篇小说的出版地点，然而，不知道一部小说的出版地点，到底还不是一个致命的政治过错。

---

① 海·豪夫《文学简评。1、德意志小说和美文学。2、政治小说》，见 1842 年 11 月 3、4、14 日《总汇报》（奥格斯堡）第 307、308 和 318 号的附刊。——编者注

② 出版《总汇报》的科塔出版社。——编者注

随后，本报编辑部在有人提醒它搞错了出版地点以后，便在一条简讯中作了说明：

“我们刚才得知，诗人尤利乌斯・莫森的小说《维罗纳会议》根本不是在科塔出版社出版的，因此，请本报读者据此对今年第 317 号上登载的《美因河通讯》予以更正。”①

既然美因河记者对奥格斯堡《总汇报》的主要指责只是基于《维罗纳会议》由科塔出版社出版这个前提，既然我们已经说明这部小说不是由科塔出版社出版的，既然任何推理在其前提被否定时都会自动失效，那么，我们就可以向读者的判断力提出一个过分的要求，即根据我们的说明，对上述通讯予以更正，而且我们可以认为，我们已经对奥格斯堡《总汇报》道过歉了。但是，奥格斯堡报遵循的是什么逻辑！奥格斯堡报的逻辑对我们的更正作了如下的解释：

“如果莫森的《维罗纳会议》是由科塔出版社出版的，那么一切正义和自由之友应当把它看作是非常糟糕的卖不掉的废物；但是，因为我们后来得知，这部书是在柏林出版的，所以我们请我们可敬的读者按照诗人自己的说法，把它当作正沿着光辉的道路朝我们走来，并且毫不留情地践踏一切老朽之物的一个永葆青春的英才来欢迎。”②

“那家伙弯弓的姿势，活像一个稻草人。给我把弓拉得满满的……射中了，射中了！好啊！”③

奥格斯堡女人扬扬得意地高喊：“这就是《莱茵报》所谓的它的思想方式，它

① 1842 年 11 月 18 日《莱茵报》第 322 号。—— 编者注

② 古・科尔布《尤利乌斯・莫森和〈莱茵报〉》，见 1842 年 11 月 25 日《总汇报》第 329 号。—— 编者注

③ 莎士比亚《李尔王》第 4 幕第 6 场。—— 编者注

的一贯性!”

但是,难道《莱茵报》曾经把奥格斯堡报的逻辑的一贯性当成自己的一贯性,或者把作为这种逻辑的基础的思想方式当成**自己的**思想方式吗?奥格斯堡女人可以得出的只是这样的结论:“在奥格斯堡,人们就是这样来曲解一贯性和思想方式的!”或者,奥格斯堡《总汇报》真的认为,我们刊登莫森的祝酒词就是想要搞一条注释来更正对《维罗纳会议》的评价?我们在小品文栏中对纪念席勒的活动已经作了详尽的评论,我们指出了席勒“是新的英才运动的预言家”(见第326号①,《莱比锡通讯》),并指出由此产生的纪念席勒活动的意义;那么,为什么我们要拒绝刊登莫森强调指出这一意义的祝酒词[147]呢?难道因为祝酒词中含有对奥格斯堡《总汇报》的攻击(单单由于该报对海尔维格的评价,它就应该受到攻击)?但是,这一切都与《美因河通讯》没有任何关系。为此,我们本应把**奥格斯堡女人**强加**给我们**的东西写上:“请读者根据第320号上莫森的诗来判断第317号上的《美因河通讯》。”奥格斯堡报的逻辑特意搞出这种荒谬的东西来,是为了以后能当着我们的面胡诌这些东西。登在《莱茵报》第317号②小品文栏的一篇对莫森的《魏玛的伯恩哈德》的评论证明,——虽然并不需要证明,——《莱茵报》对莫森也丝毫没有违背它通常的做法,即作实事求是的评论。[148]

不过,我们同意奥格斯堡女人的看法,即甚至连《莱茵报》也几乎无法摆脱雇佣文人——这批在奥格斯堡《总汇报》所体现的报纸时代在德国到处迅速孳生的、死气白赖的、令人厌恶的败类。

---

① 1842年11月22日《莱茵报》。——编者注

② 1842年11月13日《莱茵报》。——编者注

最后，奥格斯堡报使我们想起一种弹射器，它

“发射根本不触及现实的豪言壮语”。[149]

奥格斯堡《总汇报》当然会触及各种各样的现实：墨西哥的现实，巴西的现实，唯独不触及德国的现实，甚至也不触及巴伐利亚的现实。如果它偶尔也触及类似的东西，那么它必然会把假象当作现实，把现实当作假象。如果问题涉及精神的和真正的现实，那么《莱茵报》一定会同李尔王一起对奥格斯堡女人喊道：“盲目的丘必特，随你使出什么手段来……瞧瞧它是怎么写的吧！”而奥格斯堡女人也会同葛罗斯脱一起回答：“即使每一个字都是一个太阳，我也瞧不见！”①

卡·马克思写于1842年11月29日

载于1842年11月30日《莱茵报》第334号

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

① 莎士比亚《李尔王》第4幕第6场。——编者注

评奥格斯堡《总汇报》第 335 号和第 336 号论普鲁士等级委员会的文章[150]

科隆 12 月 10 日。在奥格斯堡《总汇报》第 335 号附刊上登载了一篇论普鲁士等级委员会[151]的并非无趣的文章[152]。因为我们打算对它进行批评，所以我们首先必须把一条简单的、但在一场激烈的党派论战中却往往被忽略的准则提到首位，这就是：对一种国家制度的论述，并不就是这一制度本身。因此，针对这种论述的论战，也绝不是针对这种国家制度的论战。保守的报刊经常提醒说，应当把持批判立场的报刊的观点仅仅当作个人的意见和对现实的歪曲来加以批驳，可是它经常忘记，它自己并不是事物本身，而只是关于事物的意见，因此，同保守报刊的斗争并不总是同它的对象的斗争。任何被报刊涉及的对象，不管是受到称赞还是受到斥责，都成为书刊对象，因此也就成为书刊上讨论的对象。

正是由于报刊把物质斗争变成思想斗争，把血肉斗争变成精神斗争，把需要、欲望和经验的斗争变成理论、理智和形式的斗争，所以，报刊才成为文化和人民的精神教育的极其强大的杠杆。

我们所探讨的这篇文章，把针对等级委员会制度的指摘归结为两个要点：对等级委员会的组成的指摘和对等级委员会宗旨的指摘。

首先，我们必须把那种先讨论等级委员会的组成问题，而把等级委员会的宗旨问题搁到下一篇文章去探讨的做法，斥为逻辑上的基本缺陷。组成不可能是别的，它只是一种外部结构；它的起指导和支配作用的灵魂是宗旨。有谁会在研究和认识某种机器的用途之前，就去评论它的构造是否合理呢？可能等级委员会的组成正是因为它符合等级委员会的宗旨而受到批评，而这一宗旨本身却不能认为是真正的宗旨；也可能等级委员会的组成之所以值得承认，正是因为它不符合等级委员会的宗旨和超出了宗旨的范围。因此，这种论述次序是这篇文章的头一个错误，而这头一个错误却使整个论述成了有缺陷的论述。

我们所探讨的这篇文章说，人们几乎到处都异常一致地发出了怨言：

“等级代表制的权利大部分只赋予地产”。

与此相反，人们一方面指出了工业的繁荣，另一方面“更着重地”指出了智力以及“它参加等级代表制的权利”。

文章说，如果按照省等级会议组织法[153]，地产被当作等级资格的一个条件（这项规定合乎逻辑地适用于从省等级会议代表中产生出来的等级委员会），那么地产虽然是享有等级代表权利的一般条件，但无论如何不是享有等级代表权利的唯一标准。但是，

“大部分针对等级委员会的组成提出的强烈的反对意见”，

正是由于混淆了这两个本质上不同的原则而产生的。

地产代表着一切等级。这是文章作者承认的事实，但是，他补充说，不是单纯地产，不是抽象的地产，而是带有某些附加条件的地产，

即具有一定特征的地产。地产是等级代表制的一般条件，但不是唯一的条件。

我们完全同意作者的论点，即补充条件从本质上改变了由地产决定的代表制的一般原则。但是，我们必须同时指出，对那些认为这个一般原则已经限制过多的反对者来说，即使向他们指出，有人认为这个本身已有限制的原则还限制得不够，因而必须给它加上一些与其本质不相干的限制，他们也绝不会因此而承认自己已被驳倒。如果我们撇开品行端正的名声和30岁的年龄资格这两个非常一般的要求不谈(而且第一个要求一方面是不言而喻的，另一方面可以对它作出某种极其含糊的解释)，那么也还有下面一些专门条件：

"(1)连续十年占有土地；(2)隶属于某个基督教会；(3)占有以往直接属于王室的土地——属第一等级；(4)占有帝国骑士领地——属第二等级；(5)在市议会任职或从事某种市民职业——属城市等级；(6)以独立经营自有土地为其主要职业——属第四等级。"[154]

这些条件决不是从地产的本质中产生出来的条件，而是从与地产无关的考虑出发，给它加上一些不相干的界线的条件，这些条件**限制了**地产的本质，而不是使它的本质普遍化。

根据由地产决定的代表制的一般原则，在犹太人的地产和基督徒的地产之间，在律师的地产和商人的地产之间，在占有十年的地产和占有一年的地产之间，本来不可能发现什么差别。根据这个一般原则，所有上述差别都不存在。因而，如果我们要问，我们的作者究竟证明了什么，那我们只能回答说：他只是证明了，地产这个一般条件是受一些非地产本质所固有的特殊条件限制的，是受关于**等级差别**的考虑限制的。

文章的作者承认：

“同上述情况密切联系的是各方面都抱怨，在这些等级委员会中也有人把完全属于过去的等级差别重新搬出来，并把它们当作等级组织的原则加以运用，这种做法似乎同我们当前社会关系的状况和时代精神的要求相矛盾。”

作者没有研究这样的问题：地产这个一般条件是不是同等级代表制相矛盾，它会不会使等级代表制甚至无法实行！否则他就很难忽略一个事实，即一个只是构成农民等级的本质的条件，在彻底实行等级原则的情况下，不可能成为其他根本不依赖地产而存在的等级的代表制的一般前提。等级代表制只能由等级之间的本质差别，而不能由任何与这种本质无关的东西来决定。因而，如果说地产代表制的原则会被特殊的等级考虑所取消，那么这种等级代表制的原则就会被地产的一般条件所取消，而且这些原则将没有一条能够实现。其次，文章的作者没有研究，即使等级差别被承认了，上述制度中所设想的那种等级差别所表现的是过去各个等级的特征，还是现在各个等级的特征。他没有这样做，他谈论的是一般的等级差别。照他的看法，这种差别是不能根除的，

“正如不能消灭自然界中存在的各种元素的差别并返回混沌的统一体一样”。

可以回答我们的作者：正如谁也不想去消灭自然界中的元素的差别并返回混沌的统一体一样，谁也不想去**根除**等级的差别；但是同时应当要求我们的作者对自然界作更深入的研究，把自己对各种元素的初步感性知觉提高到对自然界有机生命的理性知觉。在他面前出现的将不是混沌的统一体这个幽灵，而是有生命的统一体这个精灵。甚至元素也不是始终处在静止的分离状态。它们在不断地相互转化，单单这种转化就形成了地球的物理生命的第一阶段，即气象学

过程，而在有生命的有机体中，各种元素作为元素本身的任何痕迹全都消失。在这里，差别已经不在于各种元素的彼此分离的存在，而在于受同一生命推动的不同职能的活生生的运动。所以，这些职能的差别本身不是现成地发生在该生命之前，而是相反，不断地从生命本身发生，同样不断地在生命中消失和失去作用。自然界没有在现成的元素上停步不前，而是还在自己生命的低级阶段就已证明，这种差别不过是一种无精神真实性的感性现象，同样，国家这一自然的精神王国，不应也不能在感性现象的事实中去寻找和发现自己的真实本质。因此，我们的作者硬把等级差别视为“神的世界秩序”的最后的、终极的结果而停步不前，只不过表明他对这种世界秩序的研究是肤浅的。

但是，我们的作者说，

“要注意不要把人民当作**原生无机体**来推动”。

因此，

“谈不上**等级**一般应不应当**存在**的问题，能说的只是，确定**现存等级**在多大程度上和按什么样的比例有资格参与政治活动”。

当然，这里问题不在于等级在多大程度上存在，而在于各个等级应当在多大程度上把它们的存在延伸到国家生活的最高领域。如果说把人民当作原生无机体来推动是不合适的，那么，把人民机械地划分成几个固定的、抽象的组成部分，并且要求这些无机的、被强制确定的部分进行独立运动（这只能是抽搐运动），同样也不能实现有机运动。我们的作者所持的出发点是，离开某些被任意划出的等级差别，人民就作为原生无机体存在于现实的**国家**中。因而，他根本不知道国家生活的有机体本身，只知道国家表面地机械地包括着的那些不同部分的共存。但是，让我们开诚布公地说话吧。我们并不要求在

人民代表制的问题上撇开现实地存在着的差别。相反，我们要求从由国家内部结构所造成和决定的那些现实差别出发，而不要从国家生活领域倒退到国家生活早就使其丧失意义的某些虚构的领域中去。现在，让我们来看一看众所周知的、有目共睹的普鲁士国家的现实吧！那些真实的领域，对国家进行统治、审判、管理、征税、训练、教育的领域，国家进行其全部活动的领域，就是县、乡镇、地方政府、省政府、军事部门。但是这些领域并不是四个等级，相反，四个等级以纷繁多样的形式在这些更高的统一体中彼此转化，它们之间的差别不在生活本身，而只在官方文件和登记表中。而那些由于自己的本质而时时刻刻正在统一的整体中消失的差别是普鲁士国家精神的自由创造物，而不是盲目的自然必然性和旧时代的瓦解过程强加给现时代的原料！这些差别是环节，不是部分，它们是运动，不是固定状态[①]，它们是统一体中的差别，不是具有差别的几个统一体。既然我们的作者不愿说，使普鲁士国家每天转化为常备军和后备军的强大运动是一种原生无机体的运动，那么同样，他也没有理由对建立在类似原则基础上的人民代表制说这种话。我们再重复一遍，我们只要求普鲁士国家不要在应当出现国家生活自觉繁荣的领域，中断自己现实的国家生活；我们只要求坚持不懈地、全面地健全普鲁士的基本机构，我们要求人们不要突然离开现实的、有机的国家生活，而重新陷入不现实的、机械的、从属的、非国家的生活领域。我们要求国家不要在应当成为它内部统一的最高行为的行为中解体。在下一篇文章中，我们将继续批评这篇文章。

---

① 德文“Stand”既有“等级”的意思，又有“固定状态”的意思。——编者注

科隆 12 月 19 日。我们这位作者想按照他的观点来确定

“现存等级在多大程度上有资格参与政治活动”。

我们已经指出，我们的作者没有研究，选举法所设想的等级在多大程度上是**现存的等级**，以及目前究竟在多大程度上存在着等级；相反，他把他本来应当以其研究的主要精力加以证明的事实，当作他研究的基础，并且继续论证如下：

“委员会的宗旨，不论在今年 6 月 21 日有关成立等级委员会的决定[①]中，还是在 8 月 19 日有关召集等级委员会组成中央委员会的王室内阁指令[②]中，都说得很清楚，对它不能有任何怀疑。根据上述内阁指令的规定，各省*等级***谘议机关**应当增补统一的要素，根据这一点，等级委员会的一般宗旨首先和省等级会议的一般宗旨相同，因为等级委员会在公共事务中，特别是在立法问题上，也行使谘议的职能；等级委员会活动的特点只在于它的集权制。所以，那些对等级委员会的组成提出怀疑的人本来应当设法证明，在把等级委员会联合成为中央委员会的情况下，有多少根据说明等级委员会的构成*要素*不能符合等级委员会的中央一级的活动的宗旨。他们没有试图作这样的证明，却只简单地要人相信，等级委员会的组成（它的组成和省等级会议的组成依据的是同一个原则）看来对于商讨省范围的次要问题是足够的，但对于商讨全国范围的活动是不够的。与此相矛盾的是，人们却发出了上面那些怨言，这些怨言如果是有根据的话，也可以适用于省等级会议。”

我们一开始就已提出，在评论等级委员会的宗旨以前，就想研究其**组成**是否合理的问题，是不合逻辑的。于是我们的作者只好悄悄地预先假定了“宗旨”的合理性，以便从中引伸出“组成”的合理性。他对我们说，委员会的宗旨是十分明确的！

---

① 见《普鲁士王国法令汇编》1842 年柏林版第 20 号。——编者注

② 见《普鲁士王国内务管理内阁通报》第 3 年卷柏林版第 13 号。——编者注

即使承认“宗旨”是明确的，也就是说在形式上是正确的，难道这就触及宗旨的内容和这个内容的真理性了吗？我们的作者说，**委员会**与“省等级会议”的不同之处，只是它的“集权制”。剩下来的只是证明，

“在把等级委员会联合成为中央委员会的情况下，有多少根据说明等级委员会的构成要素不能符合等级委员会的中央一级活动的宗旨”。

我们必须把这个要求作为**不合逻辑的**要求予以拒绝。问题不在于，在把省等级会议联合成为中央委员会的情况下，有多少根据说明省等级会议的构成要素不能符合中央一级的活动的宗旨。相反，问题在于，在这些省等级会议的构成要素[155]本身包含有多少根据，使它们不能真正联合成为真正的中央委员会，也就是不能进行真正的中央一级的活动。联合不会使构成要素成为不可能，而构成要素却会使联合成为不可能。但是，如果存在**现实的**联合，即真正的集权制，那么有关中央一级的活动的可能性的问题就失去任何意义，因为中央一级的活动**只不过**是真正集权制的表现、结果和生命活动。中央委员会本身就包含着中央一级的活动。我们的作者怎样来证明省等级会议的构成要素是适合于组成中央委员会的呢？因而他又是怎样来证明中央委员会是现实的而不是幻想的**存在**呢？

他说：

“这些怨言〈对委员会组成的怨言〉如果是有根据的话，也可以适用于省等级会议。”

当然，因为前面刚刚指出，这些要素并不是适合于构成中央整体的要素。我们的作者总不能认为，只要他自己弄清并表述了论敌的反对意见，就算驳倒了自己的论敌吧？

文章的作者不应满足于指出，对等级委员会组成的怨言就是对省等级会议组成的怨言，相反，他应当证明，对省等级会议的反对意见，在多大程度上不再是对等级委员会的反对意见。他不应当问自己，等级委员会为什么**不**适应中央一级的活动，而应当问自己，等级委员会**为什么**有能力进行中央一级的活动。本报已用一些具体例子详细指出，省等级会议没有资格参与立法工作(不管这种参与是采取**谘议**还是**协助**的形式，都构成这些等级会议**权力**上的，而不是**能力**上的差别)。其次，还要补充一点，委员会不是从作为法人的各省议会中产生，而是从分成若干机械部分的各省议会中产生。不是由省议会选出参加委员会的代表，而是由省议会的各个不同的单独的部分各自选出参加委员会的代表。[155]因此，这种选举是在把省议会的机体机械地分成各个组成部分的基础上，也就是在分割成几个部分的基础上进行的。这样一来，就有可能出现这样的情况，即参加委员会的不是省议会的多数的代表，而是它的少数的代表。例如，骑士等级的某一个代表可能得到本等级多数代表的支持，但不是整个省议会多数的支持，因为大概要由骑士等级这个少数同城市等级或农民等级联合起来，才会构成省议会的多数。因此，对省议会组成的反对意见，不是简单地适用于委员会，而是**加倍地**适用于委员会，因为在这里各个等级已经摆脱了整体的影响，而且被重新纳入自己的特殊框框。不过，我们且把这一点放在一边。

我们现在从我们的作者无疑也会承认的事实出发。我们假定，省等级会议的组成完全符合它的宗旨，即从自己**特殊的等级利益**观点出发代表自己**特殊的省的利益**这个宗旨。省议会的这种性质就会成为它的每个行动的性质，也就是说，会成为**它**进行的委员会**选举的性质**，成为**委员会代表本身**的性质，因为一个符合本身宗旨的省议会，

在它**自行选举**代表这一最重要的行动中当然是始终忠于它的宗旨的。但是，有哪种**新**要素能使省的利益的代表突然变成全国利益的代表，并且使他们的**特殊**活动具有**普遍**活动的本质呢？显然，只有集会的**共同地点**这种要素。但是，难道抽象的空间本身能够给具有性格的人以新的性格，并且使他的精神本质发生化学分解吗？如果我们指望空间本身具有这种起组织作用的灵魂，特别是因为各等级现存的**分离状态**在委员会会议上也从**空间**上得到承认和表现，那么，我们就是推崇极端唯物的机械论。

经过以上阐述以后，我们只能把我们的作者想用来为委员会的组成辩护的进一步论据，看作是为**省等级会议的组成**辩护的企图。

科隆 12 月 30 日。我们在前一篇文章中已经指出，在奥格斯堡《总汇报》上吹捧等级委员会的那个人所为之辩护的，不是等级委员会的组成，而是**省议会的组成**。

他觉得

"*奇怪的是*，有人把智力作为*需要等级*代表制的*特殊*要素，同工业和地产相提并论"。

我们很高兴，这一次竟然同我们的作者意见一致，并且能够对他的话不是加以驳斥，而是只限于进行解释。对智力的渴求，他有什么感到奇怪的呢？是认为**根本不是**等级代表制的一个要素呢，还是我们所考察的这篇文章的意思只是说，智力不是一个**特殊**要素？可是，等级代表制**只**承认那些彼此并存的特殊要素。因此，凡不是**特殊**要素的，也就**不**是等级代表制的要素。我们所考察的这篇文章完全正确地把智力参加等级代表制的方式说成是"有智力的人的**共同属性**"，也就是说，不是等级代表的**特殊属性**，因为我和大家共有的、我和大家

在同样程度上具备的属性，既不构成我的性格，又不构成我的特长，也不构成我的特殊本质。参加自然科学家会议，具有一个有智力的人的“共同属性”是不够的，但是参加等级会议，具有作为共同属性的智力就足够了，属于自然历史类的“有智力的人”就足够了。

等级会议代表一定要具有作为人的共同属性的智力，但是人并不一定具有作为等级的特殊属性的智力；换句话说，智力并不使人成为等级会议代表，它只是使等级会议代表成为人。我们的作者也会承认，智力不会因此在省议会中占有特殊的地位。任何报纸广告都是智力的表现。但是，谁会因此说广告就代表出版物呢？土地不会说话，会说话的只是土地占有者。因此，土地必须以智力的**形式**出现，才能表达自己的要求；愿望、利益本身是不会说话的，会说话的只是人；但是，难道土地、利益、愿望通过人，通过有智力的人表达了自己的要求，就会失去其局限性吗？问题不在于智力的单纯**形式**，而在于智力的**内容**，如果说智力不仅根本不需要——在这一点上我们乐于同意我们作者的观点——等级代表制，而且甚至需要非等级代表制，那么相反，等级代表制倒需要智力，不过是非常有限的智力，——正如每个人需要具有为实现他的意图和利益所需要的那么多的理智一样，然而，这绝不是说，人的意图和利益就成了“理智”的意图和利益。

为自己的家园而奋斗的**讲求功利的**智力，跟不顾自己的家园为正义事业而斗争的**自由的**智力当然是不同的。服务于某个特定目的、某种特定事物的智力同支配一切事物和只为自己服务的智力是有根本区别的。

总之，我们的作者只想说：智力决不是等级的属性；他没有问，等级是不是智力的属性！他拿智力是等级的共同属性来安慰自己，但是拒绝向我们作出令人安慰的证明：等级是智力的特殊属性！

当我们的作者把省议会中“智力”的代表权问题，变成**那些有学问的等级**，即那些**垄断**智力的等级的代表权问题，变成已属于某个等级的知识界的代表权问题时，他这样做是完全**合乎逻辑的**，不仅从他的原则来看，而且从**等级代表制**的原则来看都是如此。我们的作者是对的，因为在等级代表制存在的情况下，说得上的也只是已属于某个等级的知识界，但是，他不承认那些有学问的等级的权利，这就不对了，因为在等级原则占支配地位的地方，一切等级都应当有自己的代表。他的错误在于，把教士、教师以及没有正式编制的学者排除在外，甚至根本没有把律师、医生等等作为与此有关的人提出来；同样，他把政府属下的“公务人员”同上述已属于某个等级的学者混为一谈，这就说明他完全不理解等级代表制的实质。在等级制的国家中，政府官员是国家利益本身的代表，因而，是与等级的私人利益的代表敌对的。如果说在人民代表制中有政府官员参加不是一个矛盾，那么在等级代表制中这就是一个矛盾了。

我们所考察的这篇文章继而试图证实，在法国和英国的宪法中地产的代表权，即使不比普鲁士等级制度中规定的多，也决不比它规定的少。如果这是确实的话，那么，一种缺点，因为它在英国和法国也存在，所以在普鲁士就不再是缺点了吗？我们不想详细说明，仅仅由于下述理由，作这种对比就是完全不容许的，即法国和英国的代表不是作为**地产的代表**，而是作为**人民的代表**当选的；至于说到特殊的利益，那么，譬如说，有个富尔德**尽管**在法国某个偏僻地方交纳相当微不足道的土地税，但他仍然是工业的代表。我们不打算重复我们已经在第一篇文章中指出的观点，即等级代表制原则会取消地产代表制原则，反过来，等级代表制原则本身也会被地产代表制原则所取消，因而既没有真正的地产代表制，也没有真正的等

级代表制，只有这两种原则的不彻底的混合物。我们不准备继续考察这种对比本身的根本错误：给英国、法国和普鲁士引用了各种各样的**数字**，而不考虑这些数字同这些国家中的各种**情况**的必要联系。我们只强调指出一点，在法国和英国考虑的是，国家从地产中得到了什么东西，地产的占有者负有哪些义务，相反，在普鲁士，例如对大多数骑士领地和降为间接附庸的贵族[156]来说，考虑的是如何**摆脱**国家的义务，如何在其私人收益方面实现自主。在法国和英国，——其实这两个国家的制度我们是决不赞成的，——获得代表权的根据不是某人拥有什么，而是他对国家有什么用处；不是占有权，而似乎是占有权对国家所起的作用。

其次，作者试图证明，同小地产的代表数额相比，大地产的代表数额并不是不相称的。关于这个问题和上面所提及的一点，我们请读者参阅《论普鲁士的等级制度》[157]（斯图加特—蒂宾根科塔出版社版）和路德维希·布尔论普鲁士省等级会议的著作[158]。但是，撇开大小地产的差别不谈，从下述例子可以明显地看出，恰当地分配代表名额的事情是多么罕见。柏林市的地产值1亿塔勒，而勃兰登堡边区的骑士领地只值9000万塔勒，然而，柏林只派三名代表，而上述领地占有者却选出二十名代表。即使城市之间代表名额的分配，也没有始终如一地坚持地产标准。波茨坦向省议会派出一名代表，但波茨坦土地的价值大概还不到柏林土地价值的十分之一。在波茨坦，每三万居民就有一名代表，而在柏林，则要十万居民才有一名代表。如果拿一些由于历史原因享有单独选举权[159]的小城市来同首都相比，那么对比还会更加尖锐。

除此之外，为了确定智力的代表权同地产的等级代表权之间的正确比例，我们还得再次回过来谈那个经典式的基本论点，回过来谈

上面曾经提到的作者正当地感到奇怪的现象：

“有人把智力作为**需要**等级代表制的**特殊**要素，同工业和地产**相提并论**。”

作者做得对，他不是到**国家的必然性**中去寻找省等级会议的根源，他不是把省等级会议看作**国家的需要**，而是把它看作同国家相对立的**特殊利益的需要**。不是国家的有机理性，而是私人利益的切身需要，才是**等级**制度的建筑师；而智力当然不是寻求满足的自私的利益，它是普遍的利益。因此，智力在等级会议中的代表权，是一个矛盾，是一个荒谬的要求。此外，我们要请我们的作者注意由于把**需要**当作人民代表制的原则而造成的后果。这些后果是不可避免的，以致连作者自己也一度对它们感到害怕，他不仅拒绝来自特殊利益的代表权方面的特定要求，而且拒绝这种代表权本身的要求。

或者需要是**现实的**，那样一来国家就是不现实的，因为国家还保留着这样一些特殊要素，这些要素的利益在国家中得不到正当的满足，因此不得不另外把自己组织成为同国家发生契约关系的特殊机体；或者这种需要在国家中实际上得到了满足，因此，同国家相对立的这种需要的代表权是幻想的或危险的。作者一度站到幻想的观点上去了。至于谈到**工业**，他认为，即使工业在省议会中没有足够数量的代表，它仍然还有足够的途径可以使它的利益得到国家和政府的重视。因此，他断言，**等级代表制**，即根据**需要**的原则产生的代表制，是一种**幻想**，因为这种需要本身就是幻想的。的确，关于工业等级所说的话适用于所有等级；而这些话对**地产等级**比对工业更适用，因为这个等级有例如县长、县等级会议等等，因而有完备的国家机关作为自己的代表。

根据上面所述显然可以看出，我们不仅不同意对委员会的**议事**

规程[160]**受限制**不满的意见；相反，我们坚决反对任何扩大这种议事规程的做法，因为这是违背国家利益的。还有那种要求在省议会中有**智力**的代表的自由主义也是错误的。智力不仅不是代表制的特殊要素，而且根本不是一个**要素**；智力是一个不能参加任何由各种要素**组成**的机构的**原则**，它只能从自身进行**划分**。不能把智力作为一个不可缺少的部分，只能把它作为一个起组织作用的灵魂来谈论。这里涉及的不是**补充**，而是**对立**。问题在于：到底是"智力的代表制"，还是"等级的代表制"？到底是特殊利益应当代表政治智力，还是政治智力应当代表特殊利益？例如，政治智力将按照国家的准则来调节地产，而不是按照地产来调节国家的准则；政治智力不是根据地产的私人利己主义来考虑地产，而是根据地产的国家性质来考虑地产；政治智力不是根据这一特殊本质来确定普遍本质，而是根据普遍本质确定这个特殊本质。相反，享有代表权的地产不是去适应智力，而是使智力适应它，正像一个钟表匠，不是根据太阳来校正他的钟表，而是想根据他的钟表来校正太阳一样。问题可以归结为两句话：究竟是地产应当评价并支配政治智力呢，还是政治智力应当评价并支配地产？

对智力来说，没有任何外在的东西，因为它是一切事物的内在的起决定作用的灵魂，相反，对某个特定要素（例如地产）来说，除了它本身以外，一切都是外在的东西。所以，不仅省议会的组成，而且它的行动都是**机械的**，因为它必须把一切普遍利益，甚至跟它不同的特殊利益当作一种与它无关的、异己的东西来对待。一切特殊的事物（例如地产）本身都是受限制的。因此，必须把它当作一种受限制的东西来对待，也就是说，受一种凌驾于它的普遍力量的限制，但是，它不能按照自己的需要来支配这个普遍力量。

省议会由于其特殊组成，无非是各种特殊利益的联合，这些特殊

利益享有一种能够用自己的**特殊界限**去对抗国家的特权；所以，省议会无非是国家中一些非国家要素自己组成的合法机构。因而，省议会按其**本质**对国家抱有**敌对**情绪，因为特殊东西在其单独活动中总是整体的敌人，因为正是这个整体使特殊东西感到它自身的界限，因而也就使它感到自己是**微不足道的**。

如果特殊利益在政治上的这种独立化是国家必然性，那么这只是国家内部疾病的表现，正如不健康的机体，按照自然规律，必然会长出肿瘤一样。必须决定在下述两种观点中选择一种：或者承认特殊利益由于妄自尊大并同国家的政治精神相异化，力图限制国家；或者承认国家只是集中体现为**政府**，并且作为一种补偿，只是给受限制的人民精神提供一个疏导其特殊利益的领域。最后，有可能把两种观点统一起来。因此，要使对智力的代表权的要求具有意义，我们就必须把它解释为对人民智力的自觉代表权的要求，这种人民智力不会拿个别需要去同国家相对抗，而它的最高需要就是使国家本身得到实现，而且把国家看作是自己的事业、自己的国家。被人所代表，一般说来是受动的东西；只有物质的、无生气的、不独立的、受到危害的东西才需要代表权；但是，国家的任何要素都不应是物质的、无生气的、不独立的、受到危害的。不应当把代表权理解为某种并非人民本身的事物的代表权，而只应理解为人民**自身的代表权**，理解为一种国务活动，这种国务活动不是人民唯一的、独特的国务活动，它跟人民的国家生活的其他表现不同的只是它的内容的普遍性。不应当把代表权看作是对无保护的软弱、对无能为力所作的让步，而是相反，应当把它看作最高力量的一种自信的生命活动。在真正的国家中，没有任何地产、工业和物质领域会作为这种粗陋的要素同国家达成协议；在这种国家中只有**精神力量**；自然力只有在自己的国家复活中，在自己的

政治再生中，才能获得在国家中的发言权。国家用一些精神的神经贯穿整个自然，并在每一点上都必然表现出，占主导地位的不是物质，而是形式，不是没有国家的自然，而是国家的自然，不是**不自由的对象**，而是**自由的人**。

卡·马克思写于1842年12月10、19和30日

载于1842年12月11、20和31日《莱茵报》第345、354和365页

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

论离婚法草案[161]

科隆 12月18日。《莱茵报》对**离婚法草案**采取了**完全独特的**立场，可是直到现在为止，还没有任何方面向我们证明《莱茵报》的立场是没有根据的。《莱茵报》同意这一草案，因为它认为现行的普鲁士婚姻法是不合伦理的，目前离婚理由的繁多和轻率是不能容忍的，现行的诉讼程序是不符合这一命题的尊严的；而旧普鲁士的整个审判程序也是这样的。另一方面，《莱茵报》对新草案提出了下列几点主要的反对意见：⑴草案只是以简单的**修订**代替了**改革**，因而普鲁士邦法74就被当作根本法保留了下来，这样便表现出非常显著的不彻底和无把握；⑵立法不是把婚姻看作一种**伦理的**制度，而是看作一种**宗教的**和**教会的**制度，因此，婚姻的**世俗**本质被忽略了；⑶草案所提出的诉讼程序缺点很多，而且是互相矛盾的各种因素的表面缀合；⑷应该承认，草案一方面具有同婚姻概念相抵触的警政一样的严厉性，而另一方面，对所谓合理的理由却又过分迁就；⑸草案的整个行文在逻辑的一贯性、准确性、鲜明性和观点的彻底性方面也有许多不如人意的地方。

因此，如果草案的反对者批评这些缺点的任何一点，我们是会赞同他们的意见的，但是，我们决不赞成他们无条件地为从前的制度辩

护。我们再一次重申我们已经发表过的意见:“如果任何立法都不能颁布法令让人们去做合乎伦理的事情,那么任何立法更不能承认不合伦理的事情是合法的。”[1]当我们询问**这些**反对者(他们不是教会见解的反对者,也不是上述其他缺点的反对者)他们的论断的根据是什么的时候,他们总是向我们叙述那些违反本人意愿而结合的夫妻的不幸。他们抱着幸福主义的观点,他们仅仅想到两个个人,而忘记了**家庭**。他们忘记了,几乎任何的离婚都是家庭的离散,就是纯粹从法律观点看来,子女及其财产也不能按照随心所欲的意愿和臆想来处理。如果婚姻不是家庭的基础,那么它也就会像友谊一样,不是立法的对象了。可见,他们注意到的**仅仅**是夫妻的个人意志,或者更正确些说,仅仅是夫妻的**任性**,却没有注意到**婚姻的意志**即这种关系的伦理实体。可是,立法者应该把自己看作一个自然科学家。他不是在**创造**法律,不是在发明法律,而仅仅是在表述法律,他用有意识的实在法把精神关系的内在规律表现出来。如果一个立法者用自己的臆想来代替事情的本质,那么人们就应该责备他极端任性。同样,当私人想违反事物的本质恣意妄为时,立法者也有权利把这种情况看作是极端任性。谁也不是被迫结婚的,但是任何人只要结了婚,那他就得服从婚姻法。结婚的人既不是在**创造**,也不是在**发明**婚姻,正如游泳者不是在发明水和重力的本性和规律一样。所以,婚姻不能听从结婚者的任性,相反,结婚者的任性应该服从婚姻。谁任意地使婚姻破裂,那他就是声称,任性、**非法行为就是婚姻法**,因为任何一个有理性的人都不会有一种非分的要求,认为自己的行为是**他一个人**才可以做的享有特权的行为;相反,每个有理性的人都

① 见本卷第316页。——编者注

会认为自己的行为是合法的、**一切人都可以做的**行为。可是你们反对什么呢？反对任性的立法。但是，你们在责备立法者任性的同时，可不要把任性变为法律。

黑格尔说：婚姻**本身**，按其概念来说，是不可离异的，但**仅仅**就其本身，即仅仅按其概念来说是如此。[①]这句话完全没有表明婚姻所具有的那种**特殊的东西**。一切伦理的关系，**按其概念**来说，都是不可解除的，如果以这些关系的**真实性**作为前提，那就容易使人相信了。**真正的**国家、**真正的**婚姻、**真正的**友谊都是不可分离的，但是任何国家、任何婚姻、任何友谊都不完全符合自己的概念。正像甚至家庭中现实的友谊和世界史上现实的国家都是可以分离的一样，国家中现实的婚姻也是**可以分离的**。任何伦理关系的**存在**都不符合，或者至少可以说，不**一定**符合自己的**本质**。正像在自然界中，当某种存在物完全不再符合自己的使命时，解体和死亡自然就会到来一样，正像世界历史会决定，一个国家是否已完全同国家观念相矛盾，以致不值得继续存在一样，一个国家也要决定，在什么样的条件下**现存的**婚姻不再成其为婚姻。离婚无非是宣布某一婚姻是已经**死亡的**婚姻，它的存在仅仅是一种假象和骗局。不言而喻，既不是立法者的任性，也不是私人的任性，而是只有**事物的本质**才能决定，某一婚姻是否已经死亡；因为大家知道，**宣告死亡**取决于事实，而不取决于当事人的**愿望**。既然你们要求在确定**肉体**死亡时要有确凿的、无可辩驳的证据，那么，难道立法者不应该只是根据最无可怀疑的征象来确定**伦理的死亡**吗？因为维护伦理关系的生命不仅是立法者的权利，也是他的**义务**，是他的

① 黑格尔《法哲学原理》第163节补充，见《黑格尔全集》1833年柏林版第8卷第227页。——编者注

自我保存的义务！

当然，只有当法律是人民意志的自觉表现，因而是同人民的意志一起产生并由人民的意志所创立的时候，才会有**确实的把握**，正确而毫无成见地确定某种伦理关系的**存在**已不再符合其**本质**的那些**条件**，做到既符合科学所达到的水平，又符合社会上已形成的观点。对于是使离婚变得容易些还是困难些，我们还要补充几句话。如果每一种外部的动因，每一种伤害都将摧毁自然界中的某一机体，那么你们认为这种机体是健康、结实而组织健全的吗？如果有人说，你们的友谊不能抵御最小的偶然事件，遇到任何一点不痛快都**必定**会瓦解，而且把这说成是一种公理，难道你们不觉得这是一种侮辱吗？对于婚姻，立法者只能规定，在什么样的条件下婚姻是**允许**离异的，也就是说，在什么样的条件下婚姻按其实质来说是**已经离异**了。法院判决的离婚只能是婚姻内部瓦解的记录。立法者的观点是必然性的观点。因此，如果立法者认为婚姻是牢固的，足以承受种种冲突而不致受到损害，那他就是**尊重**婚姻，承认它的深刻的合乎伦理的本质。对个人愿望的宽容会变成对个人本质的严酷，变成对体现为伦理关系的个人伦理理性的严酷。

最后，当有些方面责难实施**严格的离婚法**的地区（莱茵省也为属于这样的地区而**自豪**）是**伪善**的时候，我们只能称之为冒失行为。只有那些眼界没有超越自己周围的道德沦丧现象的人们，才敢于作出这样的指摘。例如，在莱茵省，人们就认为这种指摘是可笑的，或者最多把这些指摘看作是伦理关系的**观念**本身也可能消失，任何合乎伦理的事实都可能被理解为**胡说**和谎言的证明。这是那些并非为了尊重人而制定的法律的直接结果，这是一个缺点，这个缺点并不会由于人们从轻视人的物质本性转而轻视人的观念本性，要求盲目地服从

超伦理的和超自然的权威而不是自觉地服从伦理的自然的力量而消除。

卡·马克思写于 1842 年 12 月 18 日

载于 1842 年 12 月 19 日《莱茵报》第 353 号

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975 年历史考证版第 1 部分第 1 卷翻译

《莱比锡总汇报》在普鲁士邦境内的查禁[162]

科隆12月31日。德国报刊在**看来**是不祥的预兆下进入新的一年。《**莱比锡总汇报**》最近刚刚在普鲁士各省被查禁这一事实，正颇为令人信服地打破轻信者对将来的巨大**让步**所抱的各种沾沾自喜的幻想。既然在**萨克森书报检查制度**下出版的《莱比锡总汇报》是由于讨论普鲁士的问题而被查禁的，那么与此同时，希望**不受检查地**讨论我们国内问题的想法也就一并遭到了禁止。这是谁也不会否认的实际结论。

对《莱比锡总汇报》提出的主要责难大致如下：

“该报接连不断地登载传闻，这些传闻后来至少有一半被证明是谣言。此外，该报不是立足于事实，而是紧盯着动机；尽管该报在这方面的见解常常是错误的，但它总是以不容争议的庄重语调，而且往往带着充满敌意的激情来发表这些见解。该报的行为是反复无常的、‘轻率的’、‘不老成的’，一言以蔽之，该报行为不端。”

假定所有这些指控都是有根有据的，那么，试问这些指控是用来反对《莱比锡总汇报》**任意行事的特性**呢，还是用来反对刚刚崛起的、年轻的**人民报刊必然具有的特性**呢？问题所涉及的仅仅是**某一种**报刊的存在呢，还是**真正的**报刊即**人民报刊**的不存在呢？

法国的、英国的以及所有的报刊，在初创时的做法都同德国报刊一样，而且所有这些报刊当然也都受到了同样的责难。报刊只是而且只应该是“人民（确实按人民的方式思想的人民）日常思想和感情的”**公开的**“表达者，诚然这种表达往往是充满激情的、夸大的和失当的”。因此，如同生活本身一样，报刊总是常变常新，永远也不会老成持重。它生活在人民当中，它真诚地同情人民的一切希望与忧患、热爱与憎恨、欢乐与痛苦。它把它在希望与忧患之中倾听来的东西公开地报道出来，并尖锐地、充满激情地、片面地对这些东西作出自己的判断，它这样做是同它的感情和思想在当时所处的激动状态相吻合的。今天它所报道的事实或所发表的见解中的错误之处，明天它自己就会推翻。它表现出真正“朴实的”政治态度，在一般情况下，连报刊的敌人对这种政治态度也是很喜爱的。

最近对年轻“报刊”纷纷提出的责难是相互排斥的。有人说，请看看吧，**英国**和**法国的**报纸所采取的政治态度是多么坚定、稳妥和明确。这些报纸以实际生活为基础，它们的观点就是**现存的老成的**势力的观点。它们并不强迫人民去接受任何学说，它们自己便是人民及其党派的真正学说，而你们并不表达人民的思想和利益，你们只是**捏造**这些思想和利益，或者说得更确切些，只是偷偷地把它们塞给人民。你们创造政党的精神，而不是这种精神创造了你们。因此，人们忽而责备报刊要对**没有**政党负责，忽而又责备报刊想**弥补**这种缺陷并创立政党。可是事情很明显，凡是报刊**年轻**的地方，人民的精神也就**年**

轻，而刚刚觉醒的人民精神公开表达出来的**日常**政治思想，同那种已经在政治斗争中成长壮大并充满自信的人民精神所表达的政治思想相比，就显得不够老成、不够确定、不够周密。首先，刚刚具有政治觉悟的人民对某一事件的**事实**准确性不像对这一事件赖以产生影响的**道德**实质那样关心；不管人们认为这是事实还是杜撰，事件的道德实质始终是人民的思想、忧虑和希望的体现，是一种**真实的**童话。人民看到自己这种本质在它的报刊的本质中反映出来，如果它看不到这一点，它就会认为报刊是某种**无关紧要的东西**而不屑一顾，因为人民不让自己受骗。所以，即使年轻的报刊每天都使自己遭到非议，即使恶劣的激情渗入报刊，人民还是通过它来了解自己的状况，并且知道，报刊中尽管存在着种种由于怀有敌意或缺乏理智而产生的毒素，但报刊的本质总是真实的和纯洁的，这种毒素会在报刊的永不停息的滚滚激流中变成真理和强身健体的药剂。人民知道，它的报刊为它承担着各种罪过，并为它忍受着屈辱；为了它的荣誉，它的报刊正在抛弃高傲、自负和刚愎自用的作风，成为现代荆棘丛中一棵道德精神的玫瑰。

所以，我们应该把对《莱比锡总汇报》的种种责难看作是针对年轻的人民报刊、因而也就是针对真正的报刊的责难，因为十分明显，报刊不经过渊源于其本质的必然发展阶段，就不可能成为真正的报刊。我们应当把对人民报刊的指摘看作对人民政治精神的指摘。虽然如此，我们在本文的开头还是把对于德国报刊的预兆只描绘成**看来**是不祥的预兆。事情也正是这样，因为反对任何一种存在的斗争都是这一存在得到认可和这一存在的现实性与力量的**最初形式**。所以，只有斗争才能不仅使政府，而且使人民、使报刊自己相信报刊具有真正的和必然的存在权利。只有斗争才能表明，这种权利究竟是一种让

步还是一种必然，是一种幻觉还是一种真实。

卡·马克思写于1842年12月31日

载于1843年1月1日《莱茵报》第1号

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

关于奥格斯堡《总汇报》的论争[163]

“奥格斯堡女人”到了一个女性再也不敢**假装年轻**的年龄，于是她对妹妹们提出的最严厉的责备莫过于说她们年轻。可是，在第360号，年龄测算法使可敬的女占卜家犯了惊人的错误。她在那里谈到《莱茵报》在**发泄**“年轻人的怒气”[164]，而这段话所指的那位记者偏巧已年届**六十**，他简直料想不到会在奥格斯堡《总汇报》上找到说他还年轻的证明。可是，情况恰好如此！自由有时太老，有时太年轻。它从来没有被提上议事日程，至少没有被提上奥格斯堡《总汇报》的议事日程，而关于该报，越来越盛传它是在**奥格斯堡**出版的。

卡·马克思写于1842年12月26日—1843年1月2日之间

载于1843年1月3日《莱茵报》第3号附刊

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

《莱茵报》编辑部关于即将对冯·沙培尔总督作出答复的通告[165]

科隆 1月2日。鉴于冯·沙培尔总督先生所作的“更正”以及要求《莱茵报》作出解释一事已引起报刊议论纷纷，我们认为有必要声明：我们将于下周作出答复。所以推迟答复，只是因为必须进行许多补充调查。

卡·马克思写于1843年1月2日

载于1843年1月3日《莱茵报》第3号

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

摩泽尔记者的辩护[166]

1月**寄自摩泽尔河畔**。《莱茵报》第346和348号登载了我的两篇文章[①]，一篇是谈摩泽尔河沿岸地区的柴荒问题，另一篇是谈摩泽尔河沿岸地区的居民**特别**关注1841年12月24日的王室内阁指令以及报刊在该指令的推动下所采取的比较自由的行动。第二篇文章的语调是**粗俗的**，甚至可以说是**粗鲁的**。谁要是经常亲自听到周围居民在贫困中发出的**毫无顾忌**的呼声，他就容易失去那种善于用最优美、最谦恭的方式来表述思想的美学技巧，他也许还会认为自己**在政治上**有义务暂时公开地使用那种在贫困中产生的民众语言，因为他在自己的故乡每时每刻都无法忘记这种语言。但是，如果要证明这些话说的是事实，那恐怕就不能主张**逐字逐句地**去加以证明了，因为那样一来，任何概括性的说法都会被认为是不真实的，而且任何人说的话，如果不是将原话加以重复，就根本不可能转述它的意思了。因此，例如有人说了这么一句话："葡萄种植者求助的呼声被看作**无理取闹**"，按理说，人们只能要求这句话表示一个大致不差的**相等关系**，也就是说，人们只能要求证明存在着某种大体上等于"无理取闹"这种概括性说法的东西，而这种东西表明上述说法并不是不恰当的。如果

---

① 即彼·科布伦茨的《摩泽尔河沿岸地区居民关注新闻界的下一步行动》和《关于乡镇财产必须退还》。——编者注

这样的例证已被提供出来，那么问题就不在于是否**实有**其事，而只在于**语言的准确**程度如何了；而对于语言表达中的那些极其细微的差别，即使要作出毫无把握的判断，恐怕也是不可能的。

上面的几点说明，是我有感于《莱茵报》第352号上刊登的总督**冯·沙培尔**先生的两个指示而作的。在这两个标有"科布伦茨12月15日"字样的指示里，总督先生针对上述的两篇文章向我提出了一系列问题。我的答复之所以**推迟**发表，首先是由于这些问题本身的内容，因为一个报纸记者在**极其忠实地**报道他所听到的人民呼声时，根本就不必准备详尽无遗地叙述和论证有关这种呼声的一切细节、原因和根源。撇开时间的损失和进行这项工作所需要的大量资金不说，一个报纸记者也只能把他自己视为一个复杂机体的一个小小的器官，他在这个机体里可以自由地为自己挑选一种职能。例如，一个人可以侧重于描写他从民众意见中获得的有关贫困状况的直接印象，另一个人作为历史学家则可以谈论这种状况产生的历史，沉着冷静的人可以谈论贫困状况本身，经济学家则可以谈论消除贫困的办法，而且这样一个问题还可以从各方面来解决：有时较多地着眼于地方范围，有时较多地着眼于同整个国家的关系等等。

这样，只要报刊生气勃勃地采取行动，**全部事实**就会被揭示出来。这是因为，虽然事情的整体最初只是以有时有意、有时无意地同时分别强调各种单个观点的形式显现出来的，但是归根到底，报刊的这种工作本身还是为它的工作人员准备了材料，让他把材料组成**一个**整体。这样，报刊就通过分工一步一步地掌握全部的事实，这里所采用的方式不是让某一个人去做全部的工作，而是由许多人分头去做一小部分工作。

我推迟答复的第二个原因是：《莱茵报》编辑部在接到我寄出的

第一篇通讯稿后，还希望我作出若干补充说明；它在接到我的第二篇和第三篇通讯稿后，也同样希望得到补充材料和现在这一篇最后的报道；最后，编辑部一方面要我自己指出消息的来源，另一方面它又保留这样的权利，即在它自己通过其他途径证实我所提供的材料之前不发表我的报道文章①。

其次，我的答复是**不署名的**。我之所以这样做，是因为我确信**不署名**是由新闻业的实质所决定的，因为不署名可以使报纸由许多个人意见的集合点**转变为**表达**一种思想**的喉舌。正如身体可以使一个人同另一个人截然区分开来一样，作者的**名字**也可以使一篇文章同另一篇文章截然区分开来，而这样一来，他的名字也就彻底勾销了那篇文章所赋有的仅仅作为构成整体的一部分的使命。最后，不署名不仅可以使作者自己，而且还可以使读者更加公正、更加自由，因为这样读者就不是着眼于说话的**人**，而是着眼于这个人所说的**事**，读者就摆脱了作为经验的人而存在的作者的影响，而仅以作者的精神人格作为自己判断的尺度。

既然我不说出自己的姓名，我也就不打算在我所提供的一切详细的材料中指出官员的姓名和乡镇的名称了，只有当我引证已经印行并在书店出售的文献或者提及姓名而丝毫无损于人时，才是例外。报刊必须对**情况**进行揭露，但我认为它不应该对**个人**采取告密行动，除非一种社会弊端只有通过这种方式才能消除，或者除非公开性已经在整个政治生活中普遍实现，因而德文中的告密一词已经不复存

① 《莱茵报》编辑部在这里加了一个注："我们证明记者所引的材料是真实的，同时还要指出，由于我们收到了各种可以互相印证的来信，我们有必要把这些信件加以汇总整理"。—— 编者注

在了。

在我结束正文前面的这几点说明时，我认为我有权表示一点希望：但愿总督先生在看完我的**全部**叙述后，会相信我的意图是纯洁的，甚至会把我可能犯的错误归因于我的某种不正确的看法，而不至于认为是出于恶意。我的叙述本身必定会证明，即使是在我目前实际上仍未署名的情况下，我是否应该受到这样的严厉指控：说我**进行诽谤**，并**企图**激起**不满和怨恨**；因为这些指控是出自一位在莱茵省极受尊敬和爱戴的人物之口，那当然就更令人感到痛心了。

为了使人易于了解我的答复的全部内容，我把它分为以下几个部分：

A.关于分配木材的问题。

B.摩泽尔河沿岸地区居民对1841年12月24日的内阁指令和报刊在该指令的推动下所采取的比较自由的行动的态度。

C.摩泽尔河沿岸地区的种种主要弊端。

D.摩泽尔河沿岸地区的吸血鬼。

E.关于消除弊端的若干建议。

A

关于分配木材的问题

我在《莱茵报》第348号发表的那篇注明“12月12日寄自摩泽尔河畔”的文章中指出下面这样一种情况：

“我所属的那个由数千人组成的乡镇拥有极好的林区，然而我**记不起**乡镇的居民曾因分配木材而直接从自己的财产中得到利益。”

总督先生就这一点发表了意见：

“即使有这种不符合法律规定的做法，那也只能用十分特殊的情况来加以解释。”

同时他为了查明事情真相，要我说出乡镇的**名称**。

我坦白地承认：一方面，我认为**不**符合法律的、**也就是**同法律相矛盾的做法未必能用任何情况来加以解释，实际上这种做法始终是违法的；另一方面，我**不**能认为我谈到的那种做法是违法的。

关于管理科布伦茨和特里尔这两个行政区内的乡镇和机关所有的林区的训令（标有“科布伦茨 1839 年 8 月 31 日”字样），是根据 1816 年 12 月 24 日的法令和 1835 年 8 月 18 日的王室内阁指令颁布的。该训令载于《王国科布伦茨行政区政府公报》第 62 号的附页上。训令第 37 条作出的规定原文如下：

“关于使用林区所产木材的问题，按规定必须根据偿付林区开支（赋税及管理费用）的需要，出售一定数量的木材。”

“至于为了满足乡镇的其他需要，余下的木材是标卖，还是全部或部分、无偿或按一定价格分配给乡镇的居民，则由乡镇自己决定，但应遵守如下规定：燃料用材和家具用材应以实物形式进行分配，而建筑用材，如不用来修建乡镇的房屋或用来救济个别遭受火灾的居民等等，则应予标卖。”

依我看来，这个由莱茵省总督先生的一位前任[①]颁布的训令证明，乡镇的居民分配燃料用材一事，在法律上既未明文规定，也未加以禁止，这仅仅是一个妥当与否的问题。因此，我在那篇引起讨论的文章中也**仅仅**就这种做法是否妥当的问题发表了意见。这样一来，总督先生大概也就没有理由要求指出乡镇的**名称了**，因为问题已经不

① 恩斯特·冯·博德尔施文格。——编者注

在于追究某个乡镇管理机构的做法，而仅仅在于修改训令。但是，如果总督先生坚决要求的话，我也不反对责成《莱茵报》编辑部说出那个就我**记忆所及**从未分配过木材的乡镇的名称，因为这样做并不是对乡镇领导机构进行告密，而只会对乡镇有利。

B

摩泽尔河沿岸地区居民对 1841 年 12 月 24 日的内阁指令和报刊在该指令的推动下所采取的比较自由的行动的态度

我在《莱茵报》第 346 号上发表的那篇注明“12 月 10 日寄自贝恩卡斯特尔”的文章中明确地指出，摩泽尔河沿岸地区的居民由于处境特别困苦，因而比其他任何地区的居民都更加热烈地欢迎去年 12 月 24 日的王室内阁指令给报刊带来的较大的自由。总督先生就我这篇文章发表了下面的意见：

“如果说这篇文章有道理的话，那就必须承认，摩泽尔河沿岸地区居民在这以前没有被允许公开而坦率地讨论自己的贫困处境和造成这种处境的原因，以及改变这种处境的办法。我怀疑曾有过这种事情，因为在当局想竭力帮助种植葡萄的农民改变那种公认的困苦处境的情况下，尽量真诚而坦率地讨论这个地区的情况是当局最乐意不过的事情。”“因此，如果上述文章的作者先生能慨然应允专门指出当局在去年 12 月 24 日的王室内阁指令公布前，曾阻挠坦率而公开地讨论摩泽尔河沿岸地区居民的贫困处境的事例，我将对他表示万分的感激。”

总督先生在下文接着写道：

“此外，上述文章还声称，葡萄种植者求助的呼声长期被上级机关看作无理取闹；我认为我可以直截了当地指出，这说法是不真实的。”

我将按下列次序来答复这些问题，我要证明：

⑴首先，摩泽尔河沿岸地区对自由报刊的需要，是这里的贫困状况的特殊性质所**必然**产生的，这和报刊在 1841 年 12 月 24 日王室内阁指令颁布前的权限完全**无关**；

⑵即使在上述内阁指令颁布前“坦率而公开地讨论”**没有受到特别**阻挠，我的论断也不会丧失其正确性，而摩泽尔河沿岸地区居民对王室内阁指令和报刊在该指令的推动下所采取的比较自由的行动表示特别的关注，也同样是可以理解的；

⑶**实际上**存在着阻挠这种“坦率而公开地”讨论的**特殊**条件。从我的全部叙述中可以看出，我所提出的有关“葡萄种植者的悲惨状况长期受上级机关怀疑，他们求助的呼声被看作无理取闹”的论断，究竟真实或虚假到什么程度。

关于第一点：

人们在研究**国家**状况时很容易走入歧途，即忽视**各种关系的客观本性**，而用当事人的**意志**来解释一切。但是存在着这样**一些关系**，这些关系既决定私人的行动，也决定个别行政当局的行动，而且就像呼吸的方式一样不以他们为转移。只要人们一开始就站在这种客观立场上，人们就不会违反常规地以这一方或那一方的善意或恶意为前提，而会在初看起来似乎只有人在起作用的地方看到这些关系在起作用。一旦证明这些关系**必然**会产生某个事物，那就不难确定，这一事物在何种**外在**条件下必定会**现实地**产生，在何种**外在**条件下

即使已经有了需要，它也不可能产生。人们在确定这种情况时，几乎可以像化学家确定某些具有亲和力的物质在何种**外在**条件下必定会合成化合物那样，做到准确无误。因此我们认为，只要我们证明了自由报刊的**必要性**是从摩泽尔河沿岸地区的贫困状况的**特性**中产生的，我们就为我们的叙述打下了超出任何人的因素范围的基础。

摩泽尔河沿岸地区的**贫困状况**不能看作是一种**简单的**状况。我们至少必须始终分清**两个**方面，即私人状况和国家状况，因为不能认为摩泽尔河沿岸地区的贫困状况和国家管理机构无关，正如不能认为摩泽尔河沿岸地区位于国境之外一样。只有这两个方面的**相互关系**才构成摩泽尔河沿岸地区的**现实**状况。为了说明这种关系的存在方式，我们要介绍一下双方的相应**机构**所进行的一次确有其事的、有文件为证的商谈情况。

《**特里尔**摩泽尔河和萨尔河两岸葡萄种植业促进**协会**公报》第4号[167]报道了有关财政部、特里尔行政区政府和该协会理事会之间进行的一次磋商的情况。协会在送呈财政部的一份报告书中，也统计了葡萄园的收入情况。特里尔行政区政府也收到了该报告书，它责成特里尔地政局局长、税务稽查官**冯·楚卡尔马里奥**对该报告书进行审核。正如行政区政府自己在一份公文中所说的，冯·楚卡尔马里奥看来尤其适合于担任这一工作，因为“在对地籍簿中关于摩泽尔河沿岸地区葡萄园的收入进行评定期间”，他曾“积极参与其事”。这里我们只把冯·楚卡尔马里奥先生的**官方**审核意见和葡萄种植业促进协会理事会的**答复**中最能说明问题的地方拿来对照一下。

官方发言人：

报告书在统计属于第三类**葡萄酒税纳税者的**乡镇的葡萄园每摩

尔根[①]最近十年(1829—1838年)的总收入时,是以下面的材料为依据的:

(1)每摩尔根的葡萄收获量;

(2)每富特尔[②]葡萄酒的秋季售价。但是这种统计缺少各种经过查证核实的依据,因为

"没有当局的参与和监督,无论个人或协会都不可能通过私人关系,在为数众多的乡镇中收集到有关所有单个的葡萄园主在某个时期所酿造的葡萄酒数量的可靠材料,因为许多葡萄园主可能正是为了维护自己的利益,而千方百计地在这方面隐瞒真情实况。"

协会理事会的答复:"地政局竭力为其编制地籍簿的方法辩护,我们对此并不感到惊奇;但是我们很难理解下面这种推论……"

"地政局局长企图用数字来证明,地籍簿中关于葡萄园收入的数据是完全正确的;他同时断言,我们所引证的这十年中的情况,在目前这种场合下是不能说明任何问题的……""我们不准备争论数字的问题,因为正如地政局局长在他的评语一开头就预先极其明达地指出的那样,我们没有掌握必要的官方材料;而且我们认为,我们也没有必要来争论这个问题,因为他依据官方材料所做的全部计算和推论丝毫也不能推翻我们所举的事实。""即使我们承认地籍簿中关于收入的数据在进行评定时是完全正确的,承认这些数据在当时甚至是偏低的,这还是驳不倒我们的论断:在目前这种悲惨的变化不定的情况下,这些数据已不能用来作为根据了。"

官方发言人:"这样一来,就找不出任何一件事实,使我们有理由说地籍簿中关于最近评定的葡萄园收入的数据是偏高的;相反倒很容易证明,从前评定的特里尔乡区和城区以及萨尔堡区的葡萄园收入数据,无论是就绝对数字而言,或者是同其他农作物相比,都是偏低的。"

---

① 欧洲各地早先使用的土地面积单位,1摩尔根约等于0.25—0.34公顷。—— 编者注

② 德国的容量单位,用于计量葡萄酒,各地标准不一:在摩泽尔河沿岸地区,1富特尔等于1000升。—— 编者注

协会理事会的答复："如果人们在答复求助者的合情合理的申诉时说，在评定收入时，对地籍簿中的数据宁可定得偏高，也不可定得偏低，那么求助者就会深感痛心了。"

协会理事会在答复中继续说道："此外，尽管发言人先生竭力否定我们的材料，他还是几乎一点也不能否定或修改我们所提出的收入数字；因此，他在审查我们所提出的支出数字时，就力图用其他数字来代替。"

现在我们就来指出发言人先生和协会理事会之间在**计算支出**的问题上存在的几点最明显的分歧。

官方发言人："关于第 8 项必须特别指出，近年来仅有少数葡萄园主实行修剪侧枝（或所谓打杈）这一作业，而在任何地方，不论在摩泽尔河沿岸或在萨尔河沿岸，经营葡萄园的一般方法是不包括这一作业的。"

协会理事会的答复："地政局局长先生说，只是近年来才有少数葡萄园主实行修剪侧枝和松土这些作业……"然而这是不符合事实的。"葡萄种植者明白，为了使自己不致彻底破产，他就必须试用一切办法来提高葡萄的质量，哪怕能稍许提高一点也好。为了这个地区的繁荣，人们应当以关心的态度去鼓励这种精神，而不应当对它加以压制。"

"谁又会因为看到某些农民在种植马铃薯时采取听天由命的态度，就想到要降低马铃薯的种植费用呢？"

官方发言人："第 14 项内所列的酒桶成本，在这里根本不能计算在内，因为前面已经指出，容器或酒桶的成本是不包括在上面所列的葡萄酒的价格之内的。但是，如果在出售葡萄酒时像通常所做的那样连桶一起出售，那么酒桶的成本也会加到葡萄酒的价格上去，而这样一来就可能收回酒桶的成本。"

协会理事会的答复："在出售葡萄酒时，总是连桶一起交付的。在这种情况下，根本就谈不上、甚至也不可能提起收回酒桶成本的问题。在谈到整个情况时，不能把我们城里的小店主购买散装葡萄酒的少数事例考虑进去。""其他的商品在出售前是放在货栈里的，以后在出售时才进行包装和发运，而且这些费用是由顾客负担的，可是葡萄酒就不是这样。因为顾客在购买葡萄酒时，不消说也要连桶一起带走，所以酒桶的成本显然应该一并计入生产费用。"

官方发言人："如果我们根据官方查证的有关材料，把附录内列举的葡萄收获量的数字加以订正，各项支出的计算姑且承认全部都是正确的，只略去土地

税、酒税和酒桶成本三项支出,即第13、14和16各项中所列举的支出不计,那么我们就得到如下的结果:

收入总额……………………………53塔勒21银格罗申6分尼
支出总额(不包括第13、14
　　和16各项)………………………39塔勒 5银格罗申0分尼
纯收入……………………………14塔勒16银格罗申6分尼。”

协会理事会的答复:“计算本身没有错误,但是结果却不正确。我们所计算的不是假定的数字,而是表明实际款项的数字,我们得出的结果是:实际支出53塔勒减去唯一的实际收入48塔勒,亏损5塔勒。”

官方发言人:“虽然我们不能否认摩泽尔河沿岸地区的贫困状况同关税同盟成立以前那个时期相比是显著地加剧了,我们甚至担心部分地区会真正地贫困下去。但是造成这种情况的原因只应当到这个地区从前那种过高的收入中去寻找。”

“由于前几年摩泽尔河沿岸地区在葡萄酒贸易中几乎占据了垄断的地位,由于在1819、1822、1825、1826、1827和1828年,葡萄一年紧跟一年地获得丰收,这个地区滋长了前所未有的挥霍风气,葡萄种植者手里积累了大量的钱财,这就驱使他们以闻所未闻的价格去购买葡萄园,驱使他们花费过多的金钱在不适宜种植葡萄的地方开辟新的葡萄园,每一个人都想成为葡萄园主,于是人人都负了债,这种债款在以前用一个丰年的收入就很容易地偿清了,而现在因市面不景气,这种债款就必然会把落入高利贷者手中的葡萄种植者压得根本喘不过气来。”

“其结果必将是:葡萄种植业将只在那些条件较好的地方经营,而且和先前一样,这种种植业大部分又将操在富有的土地占有者手中,这些土地占有者由于事先在种植葡萄上已经花了很大一笔钱,因而最有能力经营这种事业;他们能够比较容易地度过不景气的年头,因为即使在这种年头,他们也有足够的资金来改进栽培方法,以便生产出一种可同目前已经开放的关税同盟[113]其他各邦竞争的产品。当然,在最初几年,如果没有穷苦的葡萄种植者阶层大遭其殃,所有这一切都是办不到的,而这些穷苦的葡萄种植者在以前收成较好的年头多半都已经成了葡萄园的主人了。但是,就是在这种情况下也仍应考虑到,先前那种状况是不正常的,因而那些轻率从事之辈现在就得自食其果了。国家……只能

采取适当措施来减轻当地居民在这种转变中所遇到的困难。”

协会理事会的答复：“说实话，直到现在才对摩泽尔河沿岸地区的贫困表示担心的人，还没有看到那种骇人听闻的贫困状况，这种状况在这个地区的敦厚淳朴、勤劳不倦的居民中已深深地扎下了根，而且还在日甚一日地恶化下去，但愿人们不要像地政局局长先生那样对我们说，这只能归咎于贫困者自己，事实并不是这样，所有的葡萄种植者，无论是谨慎的还是轻率的，勤勉的还是懒散的，殷实的还是贫寒的，都或多或少地遭到了这种灾难。既然事情到了这种地步，连殷实的、勤劳而节俭的葡萄种植者也不得不声言，他们已经无力养活自己，那么显然就不应当到他们中间去寻找原因了。”

“的确，葡萄种植者在繁荣的年头以高于一般的价格购买了许多葡萄园，他们原指望按当时的收入水平能够逐步付清全部债款，所以负了债。但是这只证明这些人勤勉而富于进取精神，至于为什么把这种现象叫作**挥霍**，为什么断定葡萄种植者目前的处境是他们先前那种不正常的状况所引起的后果，而轻率从事之辈现在就得自食其果，这却令人大惑不解了。”

“地政局局长先生断言，那些据他说过去还不是葡萄园主（!!）的人在异常繁荣的年头受到了诱惑，过分地增加了大批的葡萄园，而目前只有减少葡萄园才是出路。”

“可是，那些宜于种植果树和蔬菜的葡萄园同大批除了葡萄就只能生长荆棘和灌木的葡萄园比起来，在数量上是多么微不足道！这些由于经营葡萄种植业而困于面积较小的土地上的居民，曾经多么英勇地同他们的不幸遭遇进行搏斗。这些理应深受敬重的居民难道不值得别人想点办法来减轻他们的负担，帮助他们熬过艰苦的年头，等到比较顺利的时光来临，使他们有可能恢复元气，重新对国家发挥过去起过的那种作用，即成为国家收入的源泉，像这样一种收入源泉，除了城市以外，在同样大小的土地上是很难找到第二个的。”

官方发言人：“十分明显，比较富有的土地占有者现在也来利用穷苦的葡萄种植者这种困苦的处境，夸大其词地描述从前那种顺利的境况，并把它同现在这种不太顺利的，然而终究会带来益处的境况加以对比，借此为自己求得种种照顾和优待。”

协会理事会的答复：“我们的荣誉感和内心的信念促使我们抗议这样一种指控：说什么我们利用比较困苦的葡萄种植者这种困苦的处境，通过夸大其词的描述，来为自己求得种种优待和照顾。”

“没有这回事！我们担保，我们根本没有任何自私自利的意图，我们的全部

行动都只为了一个目的，即坦率而真实地描述穷苦的葡萄种植者的状况，以促使国家注意：这种情况如果任其发展下去，必将危及国家本身！我们希望这些话足以作为我们的辩护之词。谁要是明白葡萄种植者目前的悲惨境况在他们的家庭生活和业务活动方面、甚至在道德观念方面迄今为止所引起的越来越大的变化，那么他在想到这种贫困状况将持续下去，甚至还会变得更加严重时，就一定会为前景而感到惴惴不安。”

首先，大家应该承认，政府肯定没有采取明确的立场，而只是动摇于自己的发言人的看法和葡萄种植业经营者所持的相反的看法之间。其次，如果我们注意一下，冯·楚卡尔马里奥先生的发言注明的日期是“1839 年 12 月 12 日”，而协会的答复注明的日期是“1840 年 7 月 15 日”，那么，我们就会得出结论：在协会答复之前，发言人先生的看法即使不是政府官员们的**唯一的看法**，也必定是他们的**主要的看法**。至少在 1839 年，发言人的看法还是同协会的报告书相反的，那时候，这种看法是政府的意见，因而也可以说是对政府的看法的一种概括，因为对于一个始终如一的政府来说，它最后形成的看法可以被看作它以前的各种看法和经验的总和。政府在发言中不但没有承认贫困状况是**普遍的**，而且也没有表示要消除它**所承认的**贫困状况，因为发言中这样说道：“国家只能采取适当措施来尽量**减轻**当地的居民在**这种转变**中所遇到的困难。”可是在目前情况下，转变一词应该理解为逐渐**灭亡**[①]。政府似乎把比较穷苦的葡萄种植者的灭亡看作一种自然现象，认为人在这种现象面前只好听天由命，只能设法减轻这种现象所引起的必然后果。发言中说：“当然，如果没有穷苦的葡萄种植者阶层大遭其殃，所有这一切都是办不到的。”因此，协会就质问

---

① 德文“Übergang”的意思是“转变”，“Untergang”的意思是“灭亡”。——编者注

道：难道摩泽尔河沿岸的葡萄种植者不值得别人**"想点办法"**来挽救吗？如果政府当初坚持截然相反的看法，那么，它一开始就会修改这个发言，因为这个发言对于国家在这方面的**任务和决策**这样一个十分重要的问题明确地表示了态度。由此可见，政府可以**承认**葡萄种植者的**贫困状况**，但是它并没有打算**消除**这种状况。

我们再举一个例子来说明人们是怎样向当局报告摩泽尔河沿岸地区的状况的。1838年，一位高级行政官员巡视了摩泽尔河沿岸地区。他在皮斯波特同两个县长举行了会议，在会上他向其中一个询问了葡萄种植者的财产状况，结果得到了如下的答复：

"葡萄种植者过着挥霍无度的生活。仅就这一点来看，他们的情况也不可能是坏的。"

然而，在此以前挥霍一事就早已成了过去的传说。我们在这里只顺便指出，就是目前也远远不是所有的人都抛弃了这种同政府的发言完全一致的看法。我们提醒大家注意一下《法兰克福报》第349号附刊第1号（1842年）上登载的一篇发自科布伦茨的评论，那篇评论就声称摩泽尔河沿岸地区种植葡萄的农民的贫困状况是**虚构的**。

上级机关也同样反映出了它刚刚获悉的这种官方的看法，其表现就是对于"那些悲惨的"状况、对于贫困所造成的**普遍**后果以及产生这种贫困的**普遍原因**持怀疑态度。上文援引的《协会公报》还载有**财政部**对各种申请所作的如下答复：

"虽然正如葡萄酒的市价所表明的那样，在摩泽尔河和萨尔河沿岸地区，属于第一类和第二类纳税者的葡萄园主*没有*理由表示*不满*，但是我们并不否认，那些生产质量较差的葡萄酒的农民处境并不是同样有利。"

财政部对请求免交 1838 年税款的申请书作了如下的答复：

> "兹对你们去年 10 月 10 日送来的呈文答复如下：关于你们申请普遍豁免 1838 年全部税款一事实难照准，因为你们本身绝不属于最需要照顾的那一类人，何况那一类人的贫困状况……也并非由于税收的原因，而是完全由于其他的原因造成的。"

因为我们想把我们的全部叙述都建立在**事实的**基础上，并且竭力做到只是概括地说明这些事实，所以我们首先就来揭示特里尔葡萄种植业促进协会和政府发言人之间的对话所包含的带有普遍性的基本思想。

政府必然要任命一个官员来审查上述报告书，它所任命的当然是一位十分内行的、最好是亲自参加过协调摩泽尔河沿岸地区关系的官员。这位官员存心要在有关的申诉书中发现对他所持的官方见解和他以前从事的官方活动进行的**攻击**。他自以为忠于职守，并了解自己所掌握的官方材料的详情细节；突然，他发现了一种相反的看法，于是他就对请愿者抱**敌对的**态度，而由于这些请愿者的意图总可能同**私人利益**有联系，他便觉得这些人的**意图**值得怀疑，并由此而怀疑这些请愿者本人，这岂不是很自然的事情吗？他不是去利用他们提供的材料，而是力图否定这些材料。况且，那些显然穷苦的葡萄种植者既没有时间、又没有文化素养来描述自己的状况，因此，穷苦的葡萄种植者没有能力进行表述，而有能力进行表述的葡萄种植业经营者又不是那么显著地贫困，因而他们的表述就被认为是没有什么根据的了。如果说连受过教育的葡萄种植业经营者都被认为缺乏官方的见解，那么，没有受过教育的葡萄种植者又怎能经得住这种官方见解的指摘呢！

既然私人看到其他的人确实贫困到了极点，看到这种贫困正在

悄悄地向自己逼近，而且还意识到自己所维护的私人利益也同样是国家的利益，意识到自己是把私人利益当作国家利益来捍卫的，他们就不能不感到自己的荣誉受到了损害，而且他们还会认为，在一种片面而又任意确立的观点影响下，**现实**被歪曲了。因此，他们就起来反对狂妄自大的官僚，他们揭露世界的现实景象和官僚在办公室里所设想的世界景象之间的矛盾，他们用实际的证据同官方摆出的证据进行对照，最后，他们不得不作出这样的估计：人们之所以完全错误地评价他们所作的信念坚定、事实清晰的情况说明，是因为怀有自私自利的意图，大致说来，这种意图就是想用官员的理智去对抗市民的理性。由此，私人也得出了这样的结论：一方面，内行的、同他们的生活条件有过接触的官员之所以不会毫无偏见地评述这些生活条件，正是因为这些条件有一部分是他造成的；另一方面，没有偏见的官员虽然能够十分公正地判断情况，但是他在这方面又不内行。官员指摘私人把自己的私事夸大成国家利益，私人则指摘官员把国家利益缩小成自己的私事，即缩小成一种把所有其他的老百姓都排斥在外的利益，其结果就是：在官员看来，同在文件中得到确认的、也就是得到官方即国家确认的现实以及基于这种现实的理性相比，即使是昭然若揭的现实也是虚构的；在官员看来，只有当局的活动范围才是国家，而处于当局的活动范围以外的世界则是国家所支配的对象，它丝毫也不具备国家的**思想**和**判断能力**。最后，当一种弊端已经尽人皆知的时候，官员就把大部分的过错推给私人，认为这些人的境况是他们**自己**造成的，而另一方面，他既不允许对官僚一手创造出来的管理原则和制度的完善性表示怀疑，又不肯放弃这些原则和制度中的任何一项。在这种情况下，那些深知自己具有勤劳、节俭的精神，深知自己正在同自然界和社会关系进行着艰苦斗争的私人，便反过来要求独

揽创造国家生活的大权的官员消除他们的贫困状况，而且，既然官员宣称自己能改善一切状况，私人就要求官员证明自己确实能通过一些措施来改善那些恶劣的状况，或者至少也得承认适用于一定时期的制度在情况完全变化了的时期就不适用了。

在官僚界内部，这种认为官方的认识**更加高明**的观点，以及管理机构和它的管理对象之间的这种互相对立的现象是屡见不鲜的。我们看到，地政局在评定摩泽尔河沿岸地区的情况时，就首先强调地籍簿的记载是准确无误的；财政部则断言灾难不是由于“税收的”原因，而是“完全由于其他的”原因造成的，同样，管理机构也根本不**在自身范围以内**，而是**在自身范围之外**寻找贫困的原因。同葡萄种植者接触最多的个别官员把他们的处境想象得比实际情况要好，或者与实际情况不同，这并**不是**他**有意**为之，而是**事在必然**。这种官员认为，他的辖区内的情况是否良好的问题，也就是**他**是否把这个地区管理得很好的问题。而管理原则和制度到底是好还是不好，这个问题他是无权过问的，对此只有**上**级才能作出判断，因为上级对各种事情的**官方**性质，即对各种事情和整个国家的联系有比较全面的和比较深刻的**认识**。他可以理直气壮地相信**他自己**管理得很好。由于这一切，一方面，他就会发现情况并不是那样悲惨，另一方面，即使他发现情况确实很悲惨，他也只会**在**管理机构**之外**寻找原因，他把这种原因或者归于不以人们的意志为转移的自然现象，或者归于同管理机构毫无关系的私人生活，或者归于同任何人都毫无关系的偶然事件。

显然，高级行政当局对**自己的**官员的信任肯定超过对被管理者的信任，因为不能想象后者也持有同样的官方见解。况且，行政当局还有自己的传统。它对待摩泽尔河沿岸地区也有自己的一成不变的原则；它掌握着官方在地籍簿中提供的有关这个地区的情况；它拥有

官方审定的关于收入和支出的材料;它在各处看到的并不是真正的现实,而是那种不管时代怎样变化都要保持自己的权威的**官僚的**现实。此外,还有两个方面的情况是互相补充的,这两个方面就是:官僚等级制度的成规和那种把公民分为两类,即分为管理机构中的积极的、自觉的公民和作为被管理者的消极的、不自觉的公民的原则。依据国家的自觉的、积极的存在体现于管理机构这一原则,每届政府都会把某个地区的涉及国家方面的状况看作自己的前任活动的结果。根据等级制度的成规,这个前任多半会升官,而且往往会成为他的继任者的顶头上司。[168]最后,一方面,每个政府都具有真正的国家意识,即认为国家有不顾一切私人利益而必须实施的法律,另一方面,每个政府作为个别的行政当局又不能制定,而只能执行制度和法律。因此,政府不可能设法对管理工作本身进行改革,而只能设法对管理的对象进行改革。它不可能修改自己的法律以适应摩泽尔河沿岸地区的情况,它只能在既定的管理法律**范围内**设法增进摩泽尔河沿岸地区的福利。所以,当一个政府在已经确定的、对它自身也起支配作用的管理原则和制度的范围内,**越是勤勤恳恳地**努力去消除**引人注目的**、遍及整个**地区**的**贫困状况**,而这种贫困现象却越是**顽强地**持续存在下去,而且尽管有**好的**管理仍然越来越严重的时候,**这个政府就会越发强烈地**、**真诚地**、**坚决地深信**这种贫困状况是不治之症,深信它根本无法由管理机构即国家加以改变,相反,必须由被管理者一方来改变。

如果下级行政当局相信上司所持的官方见解,即认为各项管理原则都是好的,并且负责在每个场合都恪尽职守地贯彻这些原则,那么,上级行政当局就会坚信总的原则是正确的,并且相信自己的下级机关对每件事都会作出正确的官方的判断,而且上级行政当局有官

方的正式凭据可以证明这一点。

这样，政府**即使怀有最善良的意图**，也会采取特里尔的政府发言人针对摩泽尔河沿岸地区的情况所申明的原则："国家只能*采取适当措施来减轻当地居民在这种转变中所遇到的困难*。"

政府为了减轻摩泽尔河沿岸地区的贫困状况，已经采取了一些为大家所熟知的措施。如果我们考察一下其中的几项措施，那么，至少那些已经公开的管理情况可以证实我们的判断；至于那些秘密的情况，我们当然不能用作我们判断的依据。在这些措施中我们举出下面几种：**在葡萄歉收年份豁免捐税；劝告农民转而从事其他经营活动，譬如从事养蚕业**；最后是建议**限制地产析分**[169]。**第一种**措施显然只能减轻，而不能消除贫困，这是国家**破例**采取的一种花费不大的**临时**措施。而且这种减轻所触及的并不是**经常性的**贫困状况，而只是它的特殊表现形式，并不是人们已经习以为常的慢性病，而只是突如其来的急性病。

管理机构采取的其他两种措施，越出了它自己的职权范围。它所采取的实际行动，就在于一面指点摩泽尔河沿岸地区的居民如何**自己**拯救**自己**，一面建议他们**限制**和放弃一种历来就有的权利。这样就证实了我们在前面阐述的论断。因为管理机构认为摩泽尔河沿岸地区的贫困状况是不治之症，认为这种贫困状况的原因同它的原则和行动无关，所以它就劝告摩泽尔河沿岸地区的居民把自己的生活安排得适合于目前的管理制度，说在这种制度下他们是可以勉强度日的。葡萄种植者虽然只是通过传闻才了解到这些建议，但这些建议已经使他们深感痛心了。如果政府自己花钱来进行这些试验，那么他们就会怀着感激的心情表示赞同；但是他们感觉到，政府指示他们在自己身上进行试验，就是拒绝通过自己的行动来帮助他们。他们渴求的

是帮助，而不是劝告。无论他们在属于自己的活动范围内是多么相信**官方的**认识，无论他们是多么深信不疑地向官方的认识求教，他们在自己的活动范围内都同样充分地相信自己能作出必要的判断。限制地产析分是同他们的传统的法的意识相矛盾的；他们认为，这种建议是企图使他们除了忍受物质上的贫困之外，还要忍受法律上的贫困，因为他们把法律平等受到的任何一种侵害都看作是法的困境。他们有时是比较自觉地，有时是比较不自觉地感到，管理工作是为这个地区而存在，而不是这个地区为管理工作而存在；他们感到，人们一旦要求这个地区改变它的习俗、权利、劳动形式和财产形式以适应管理工作，这种关系就被颠倒了。因此，摩泽尔河沿岸地区的居民就提出了这样的要求：既然他们是在自然和习俗所决定的条件下进行劳动，国家就应当为他们创造一个使他们能够发展、繁荣和生存的环境。因此，前面那些毫无裨益的、凭空杜撰的建议，一接触现实——不仅是现实的状况，而且是现实的市民意识——就根本行不通了。

那么，管理机构同摩泽尔河沿岸地区的贫困状况有什么关系呢？**摩泽尔河沿岸地区的贫困状况**同时也就是**管理工作的贫困状况**。国家中某一地区的**经常性的**贫困状况（如果一种贫困状况十多年前就已经在几乎不为人所觉察的情况下出现，起初是逐渐地，后来则不可阻挡地向登峰造极的地步发展，而且正在以日益扩大之势不断加剧，那么，这种贫困状况确实可说是**经常性的**）体现了**现实和管理原则之间的矛盾**，正如不仅人民而且政府也都把某一地区的**富裕状况**视为管理得当的实际证明一样。但是管理机构由于自己的**官僚**本质，不**可能**在**管理工作**范围内，而只能在处于管理工作范围之外的**自然的**和**市民私人的**范围内发现造成贫困的各种原因。即使行政当局怀有**最善良的意图**、最热忱的博爱精神和最高超的智力，它也不**可能**解决那

些并不是转眼之间就会消逝的冲突，即存在于现实和管理原则之间的那种经常性的冲突，因为这并不是行政当局职责范围内的任务，而且，即使行政当局怀有最善良的意图，也不可能消除一种**本质的关系**，或者也可以说，消除一种**厄运**[1]。这种**本质的关系**就是既存在于管理机体自身内部、又存在于管理机体**同被管理机体的联系中的官僚关系**。

另一方面，种植葡萄的私人也同样无法否认，**他们**在下判断时可能有意或无意地受到了**私人利益**的影响，因而也就不能无条件地认为他们的判断具有真实性。他们也会认识到，在国内有许多私人利益正在受到损害，而人们不可能为了维护这些私人利益就放弃或修改总的管理原则。其次，如果被管理者断言某种贫困状况带有**普遍的**性质，断言富裕状况正以这样一种方式并在这样一种范围内受到威胁，以至私人的苦难正在变成国家的苦难，而消除这种苦难又正在变成国家对**它自身**所负的一种责任，那么这种论断在管理机构面前就显得不适当了，因为管理机构能够比谁都正确地判断国家的福利在多大程度上受到了威胁，因而必须承认，管理机构对整体和整体中的各个部分之间的关系的认识，要比这些部分本身对这种关系的认识更加深刻。此外还必须补充一点，个人，甚至数量很多的个人，都不能把自己的呼声说成人民的呼声，相反，他们的陈述总是带有**私人**申诉书的性质。最后，即使进行申诉的私人的信念表达了整个摩泽尔河沿岸地区的信念，作为管理机构属下的个别部分和国家的个别部分的摩泽尔河沿岸地区本身，对于自己所属的省和国家说来也只占有一个

---

① 德文“Verhältnis”的意思是“关系”，“Verhängnis”的意思是“厄运”。——编者注

私人的地位，而私人的信念和愿望首先应该用普遍的信念和普遍的愿望来加以衡量。

这样，为了解决这种困难，管理机构和被管理者都同样需要有**第三个**因素，这个因素是**政治的**因素，但同时又不是官方的因素，这就是说，它不是以官僚的前提为出发点；这个因素也是**市民的**因素，但同时又不直接同私人利益及其迫切需要纠缠在一起。这个具有**公民头脑**和**市民胸怀**的补充因素就是**自由报刊**。在报刊这个领域内，管理机构和被管理者同样可以批评对方的原则和要求，然而不再是在从属关系的范围内，而是在平等的**公民**权利范围内进行这种批评。"自由报刊"是社会舆论的产物，同样，它也制造社会舆论，唯有它才能使一种特殊利益成为普遍利益，唯有它才能使摩泽尔河沿岸地区的**贫困状况**成为祖国普遍关注和普遍同情的对象，唯有它才能使大家都感觉到这种贫困，从而减轻这种贫困。

报刊是带着**理智**，但同样也是带着**情感**来对待人民生活状况的；因此，报刊的语言不仅是超脱各种关系的明智的评论性语言，而且也是反映这些关系本身的充满热情的语言，是**官方的发言**中所不可能有而且也不允许有的语言。最后，自由报刊不通过任何官僚中介，原原本本地把人民的贫困状况反映到御座之前，反映给这样一个当权者，在这个当权者面前，没有管理机构和被管理者的差别，而只有不分亲疏的**公民**。

这样一来，既然自由报刊由于摩泽尔河沿岸地区的**特殊的**贫困状况而成为**必要**，既然对自由报刊的需要是**实际的**需要，因而在这里特别迫切，那么，看来并不是由于对报刊进行了特殊限制，才产生这种需要；恰恰相反，本来就应当实行特殊的新闻出版自由，以便满足已经出现的需要。

关于第二点：

讨论摩泽尔河沿岸地区的问题的报刊，无论如何只是**普鲁士政治报刊的一部分**。因此，为了弄清楚它在常常提到的那个内阁指令颁布前的状况，就必须把1841年前普鲁士全部报刊的状况大致考察一下。我们现在就让一个公认为思想忠顺的人来说几句话。

大卫・汉泽曼在《普鲁士和法兰西》一书1834年莱比锡第2版第272页上写道："普鲁士的一般思想和事态是安安静静、平平稳稳地发展的。这种发展很不容易为人所觉察，因为书报检查机关不允许在普鲁士报刊上认真讨论与国家有关的政治问题，甚至经济问题，不管人们写出的东西是多么有礼貌，有分寸。所谓认真的讨论，只能理解为在讨论中既可以陈述各种理由，也可以陈述各种反对的理由，如果不同时探讨经济问题同对内对外政策的联系，那就几乎不可能认真讨论任何一个经济问题，因为只有很少的经济问题、也许没有任何一个经济问题不具有这种联系，至于这样实行书报检查是否适当，在普鲁士政府目前的状况下是否可以采取别的方式实行书报检查，这不是本文所要论述的问题；我们只要说明情况是这样就够了。"

其次，如果我们考虑到，1788年12月19日的书报检查法令第2条就已经这样说道：

"书报检查的目的决不是要阻挠人们有礼貌地、严肃和谦逊地探讨真理，或在其他方面使作者受到某种既无意义而又令人不快的约束。"

如果我们注意到，1819年10月18日的书报检查法令39第2条中也有这样的语句：

"书报检查不得阻挠人们对真理作严肃和谦逊的探讨，不得使作者受到无理的约束。"

如果我们把这一条同1841年12月24日书报检查令序言中的话比较一下：

“为了使新闻出版现在就能摆脱那些未经许可的、违背陛下旨意的限制，国王陛下下诏王室内阁，明确反对使写作活动受到各种无理的约束……并授权我们再度责成书报检查官切实遵守 1819 年 10 月 18 日书报检查法令第 2 条的规定。”[40]

最后，如果我们再回忆一下下面这样一些话：

“当然，书报检查官也可以允许人们坦率地讨论国内事务。要正确地确定这个问题的界限无疑是困难的。但是不应当因此而畏缩不前，不敢努力贯彻法律的真正旨意，也不应当因此而变得谨小慎微，这种谨小慎微的态度经常成为曲解政府旨意的原因。”

那么，根据所有这些官方的声明，问题就不应当是：既然当局希望听到人们尽量坦率而公开地讨论摩泽尔河沿岸地区的状况，为什么还出现书报检查的限制呢？相反，这个问题看来应当改成下面这样一个**更带普遍性的**问题：**既然有“法律的旨意”、“政府旨意”，**最后还有“**陛下旨意**”，为什么却正如人们所承认的那样，还需要在 1841 年使报刊摆脱“那些**未经许可的限制”，为什么还需要在 1841 年让书报检查机关再回忆** 1819 年的法令第 2 条呢？特别是就**摩泽尔河沿岸地区**而言，这个问题的提法就不应当是：人们**对报刊**进行过哪些**特殊的限制？**相反，问题的提法应当是：人们**破例地对报刊**实行过哪些**特殊的优待**，以鼓励这种对**国内**情况的局部讨论，使它变为一种**尽量坦率而公开的**讨论呢？

关于**政治性著作**和**报刊**在上述内阁指令颁布前的内容和性质的问题，书报检查令中下面一段话给我们提供了最清楚的说明：

“如果这样办，那就能指望：政治性著作和报刊也将更清楚地了解自己的使命，学会使用比较适当的语调，今后将不屑于转载外国报纸上发表的那些内容贫乏的新闻等等，以投合读者的好奇心……并能期望，这将引起人们对祖国利

益的更大关注，从而增强他们的民族感情。”

看来，由此可以得出这样一个结论：即使根本没有采取任何**特殊的**措施去阻碍人们坦率而公开地讨论摩泽尔河沿岸地区的状况，普鲁士报刊本身的**普遍状况**也势必构成一种无论对坦率而言或对公开而言都是不可克服的障碍。我们只要把摘自书报检查令的各段引文归纳一下，就可以看出书报检查令的意思是：书报检查机关过分谨小慎微，成了自由报刊的**外部的**桎梏；与此同时，报刊**内部**也存在着局限性，它已经丧失了勇气，甚至不再努力使自己超出报道新闻这样一种水平；最后，人民本身已不再**关注祖国的利益**，而且丧失了**民族意识**，也就是说，他们恰恰失去了这样一些要素，这些要素不仅构成一种坦率而公开地发表意见的报刊的创造力，而且还构成一种坦率而公开地发表意见的报刊赖以发挥作用、从而能得到民众承认的唯一条件。而民众的承认是报刊赖以生存的条件，没有这种条件，报刊就会无可挽救地陷入绝境。

因此，如果说当局的措施能造成**不自由的**报刊，那么与此相反，在报刊普遍没有自由的**情况下，当局却无力**保证尽量坦率而公开地讨论一些专门的问题，因为即使报纸的各个栏目中充满了讨论某些个别事情的坦率的言论，这些言论也不可能引起**普遍的**关注，因而也就不可能具有真正的公开性。

这里还得补充一点：正如**汉泽曼**正确地指出的，**也许没有任何一个经济问题不同对内对外政策相联系**。因此，要能够坦率而公开地讨论**摩泽尔河沿岸地区的状况**，就先要**能够**坦率而公开地讨论一切“**对内对外政策**”。个别行政当局是无力创造这种可能性的，**只有国王自己**直接而果断地表明的意志才能在这里起决定性的、持久的作用。

过去，公开的讨论没有做到坦率，而坦率的讨论也没有做到公开。这种坦率的讨论局限于一些**默默无闻的**地方报纸的范围，而这些报纸的眼界当然没有越出它们的传播范围，而且从前面所说的情况来看，它们的眼界也不可能越出这个范围。为了说明这种地方性讨论的特征，我们从贝恩卡斯特尔出版《公益周刊》各年卷中引证几段话。在该刊 1835 年卷中有这样的报道：

"1833 年秋，在埃尔登有个外地人酿造了 5 奥姆①葡萄酒。他为了把酒桶装满，又花了 30 塔勒买了 2 奥姆葡萄酒。酒桶值 9 塔勒，酒税为 7 塔勒 5 银格罗申，采摘葡萄花了 4 塔勒，租地窖花了 1 塔勒 3 银格罗申，榨葡萄汁花了 16 银格罗申。因此，如果不计算种植费用，实际支出共计为 51 塔勒 24 银格罗申，这桶葡萄酒于 5 月 10 日售出，售价为 41 塔勒。同时还应指出，酒的质量是很好的，出售的原因并非主人极度拮据，而且这桶酒也没有落入高利贷者之手。"（第 87 页）"11 月 21 日在贝恩卡斯特尔市场上，1835 年酿造的葡萄酒$\frac{3}{4}$奥姆的售价为 14 银格罗申（**十四个银格罗申**）；同月 27 日，4 奥姆葡萄酒连桶共售得 11 塔勒，但是应该指出，酒桶是在圣米迦勒节那天花了 11 塔勒买来的。"（同上，第 267 页）

在 1836 年 4 月 12 日出版的一期中也有类似的报道。

我们再从该刊 1837 年卷中引证几段话。

"本月 1 日，在**金海姆**有一个只经营了 4 年的新葡萄园在公证人的参与下公开拍卖。园内约有葡萄藤 200 株，都用木桩牢牢地支撑着，买主以每株 1.5 分尼的价格把葡萄园买到了手，并且照例还延期付款。而在 1828 年，当地这样的葡萄藤每株值 5 银格罗申。"（第 47 页）"**格拉赫**的一个寡妇按全部收成的一半的价格出卖了自己的尚未收获的葡萄，得到 1 奥姆葡萄酒。她用这一奥姆葡萄酒换得了两磅黄油，两磅面包和半磅洋葱。"（同一周刊，第 47 期）"本月 20 日在

① 德国的容量单位，主要用于计量葡萄酒，各地标准不一，1 奥姆约等于 130—150 升。—— 编者注

这里被迫拍卖的有：1836 年酿造的格拉赫和贝恩卡斯特尔葡萄酒 8 富特尔，其中有一部分是上等酒；1835 年酿造的格拉赫葡萄酒 1 富特尔。这些酒（包括酒桶在内）共售得 135 塔勒 15 银格罗申。因此，买主买进 1 富特尔葡萄酒约花 15 塔勒。但是，单是酒桶就大约值 10—12 塔勒。这样，穷苦的葡萄种植者还有什么可以拿来补偿他们的种植费用呢？难道就不可能采取措施来消除这种骇人听闻的贫困吗？!!（读者来信）”（第 4 期第 30 页）

这样，我们在这里看到的只是对某些事实的**质朴无华的**叙述，有时在后面也附有感伤的简短的结束语。这种叙述正因为不加粉饰、质朴无华，所以能够打动人心，但是很难说它表明了对摩泽尔河沿岸地区的状况所作的讨论已具有坦率而公开的性质。

要是某一个人，或者是人数很多的一部分居民遭到了某种异常的、可怕的不幸，而又没有人来谈论这种不幸，没有人把这种不幸看作一种**值得考虑和议论的**现象，那么，遭到不幸的人就势必会作出这样的推断：要不是别人无**权**议论这个问题，那就是别人认为这个问题具有重大意义的说法是无稽之谈，因而不**愿意**议论这个问题。可是，就连最缺少教育的葡萄种植者也需要别人承认他们的不幸，需要别人对他们的不幸表示这种精神上的同情，尽管他们可能只是作出这样一种推断；在一切人都在考虑而且许多人都在发表议论的地方，很快就会有一些人行动起来。即使假定当局确实曾经准许自由而公开地讨论摩泽尔河沿岸地区的状况，这种讨论也并没有**进行过**；不言而喻，人民相信的只是**实际存在的东西**，他们相信的不是那种可能存在的坦率发表意见的报刊，而是那种实际存在的坦率发表意见的报刊。因此，**在**王室内阁指令颁布**之前**，摩泽尔河沿岸地区的居民虽然已经觉察到自己的贫困，虽然也听到别人对此表示怀疑，但是从来没有听说还有一种公开而坦率地发表意见的报刊，而**在**这个内阁指令颁布**之后**，他们看到这种报刊仿佛自天而降，所以，他们就推断王室内阁

指令是促使报刊采取这种行动的**唯一**原因，看来，这至少曾是一种很有普遍性的推断。摩泽尔河沿岸地区的居民出于前面所说的种种原因，对报刊的这种行动特别关注。因为这种关注正是直接由**实际**需要而引起的。最后，我们认为，姑且不谈这种意见的普遍性，通过一番细致的考察也会得出同样的结论。1841 年 12 月 24 日的书报检查令序言中就有这样几句话：

“国王陛下明确反对使写作活动受到各种无理的约束，承认公正的、合乎礼貌的公众言论是重要的而且必需的……”

序言中的这几句话保证报刊获得了**国王的**特殊承认，即保证报刊获得了**在国家中的重要地位**。国王的**一句话**就能产生如此巨大的影响，摩泽尔河沿岸地区的居民甚至把这句话当作具有魔力的咒语，当作能医治他们的一切病痛的万应灵丹，这种情况看来只能证明摩泽尔河沿岸地区的居民具有真正忠于国王的思想，证明他们所怀的不是平和适度的、而是无法抑制的感激之情。

关于第三点：

我们已经竭力说明，由于摩泽尔河沿岸地区状况的**特殊性，必然**产生对自由报刊的**需要**。其次，我们说明了，在王室内阁指令颁布之前，即使报刊没有受到**特殊**限制，单单是**普鲁士报刊的普遍状况**也会使这种需要无法得到满足。最后，我们就要来说明，**实际上**存在着以敌对方式来阻挠坦率而公开地讨论摩泽尔河沿岸地区状况的**特殊**条件。在这里，我们也应该首先强调指出我们在论述中所遵循的观点，重新认识一般**关系**对当事人**意志**的巨大影响。我们应当把这些阻碍坦率而公开地讨论摩泽尔河沿岸地区状况的**特殊**条件，仅仅看作上述一般关系的**实际的体现**和**鲜明的表现**，这些关系就是管理机构对

待摩泽尔河沿岸地区的**特殊**态度，报刊和社会舆论的普遍状况，以及占统治地位的政治精神及其体系。既然这些关系看来在当时是**普遍的**、**隐蔽的**和**强制的**力量，那么几乎不言而喻，这些关系也必定会**作为这种力量**而产生影响，必定会在某些事实中得到体现，并在个别的、从**表面**看来是任意的行动中**显示出来**。谁要是抛弃这个客观观点，他就会带着片面性沉浸在怨恨的情绪之中，去对待那些曾经代表现存关系的严酷性来反对他的个人。

人们不仅应当把**书报检查机关造成的**某些**困难**视为报刊面临的**特殊**障碍，而且同样也应当把一切**特殊条件**视为这种障碍，这些条件使书报检查的对象连企图露一下面都不可能，结果使得书报检查机关成为多余的东西。在书报检查机关引人注目地、持续而尖锐地同报刊发生冲突的地方，人们可以相当有把握地推断，报刊已经获得了活力，具有了坚强的性格和自信心，因为只有能觉察到的作用才会引起能觉察到的反作用。而在虽然存在着对自由的、也就是**能够成为书报检查的对象的**报刊的需要，但并没有报刊，因而也没有书报检查机关的地方，人们则应当注意发现某些条件所起的**预先书报检查的**作用，在思想还处于比较质朴的形态时，这些条件就已经使它退缩了。

我们的目标不可能是对这些**特殊条件**进行哪怕只是接近于全面的描述；如果这样做，那就意味着试图描述自 1830 年以来与摩泽尔河沿岸地区有关的当代史。我们认为，只要证明**一切形式的**坦率而公开的言论都受到**特别的**阻挠，我们的任务就算完成了，不管发表这种言论的形式是**口头的**，还是**书面的**，是**没有经过书报检查而刊行的**，还是**经过书报检查而刊行的**。

贫困居民情绪低落、精神沮丧，这本来就挫伤了他们公开而坦率地发表意见所必需的精神力量；而形形色色的**告密行为**又必然促使

法院以**“在官吏执行公务时或因其执行公务而侮辱官吏”**的罪名对许多人判刑，这种情况就更加使他们情绪低落、精神沮丧。

有一个属于这种类型的案件对摩泽尔河沿岸地区的许多葡萄种植者说来还记忆犹新。一位**县长**[①]在欢庆国王[②]寿辰的晚会上开怀畅饮，第二天，一个因慈善而特别受人爱戴的市民[③]以开玩笑的口吻向这位县长的女仆说：**“贵主人昨晚有点醉了。”**由于说了这样一句毫无恶意的话，他受到特里尔违警法庭的公开审讯，不过，他后来理所当然地被**宣告无罪**。

我们之所以恰恰举出这样一个例子，是因为由此必然会引起一番简单的反思。县长们就是他们管辖的各个县城的**书报检查官**。但是，县长主持的管理机构及其所属的各种官方机构都是**地方报刊**最容易接触到的、因而也是它们反映的最主要的对象。如果说人们对自己的事情总是很难下判断，那么，像前面提到的那样一类表现了人们以病态的敏感态度来坚持官方尊严不容触犯这一观念的事件，就确凿无疑地证明，单单是**县长主持的书报检查机关**的存在就足以构成坦率地发表意见的地方报刊不存在的原因了。

这样，既然**口头**讲了一句毫无成见的、平平常常的话就得到违警法庭去受审，那么，作为发表自由意见的**书面**形式的**请愿书**虽然还远不像报刊那样具有公开性，但结果也同样会受到违警法庭的追究。在前一种情况下，是**官方尊严**不容触犯的性质阻碍人们发表坦率的言论，在后一种情况下，则是**国家法律**不容触犯的性质阻碍人们发表坦

① 康·弗·冯·盖尔特讷。——编者注
② 弗里德里希-威廉三世。——编者注
③ 约翰·奥伯霍文。——编者注

率的言论。

由于 1836 年 7 月 3 日的“内阁指令”中提到国王①派遣王子②到莱茵省**了解该省情况**，特里尔行政区的一些农民就感到有必要请求他们的“省议会议员”③为他们写一份请愿书给太子。同时，他们还提出了需要申诉的几点。为了增加请愿者的人数，从而使请愿书具有更大的影响，这位省议会议员派了一个使者到周围的地区去，结果他征集了 160 个农民的签名。请愿书原文如下：

“我们这些在下面签了名的、特里尔行政区所属……县的居民，得悉我们仁慈的国王派遣太子殿下前来视察我们的情况。为使殿下免去听取众人逐一申诉之劳顿，特委托我们的省议会议员……先生极其恭谨地向殿下，无比仁慈的国王的儿子、普鲁士的太子禀告：

⑴由于我们多余的产品，特别是牲畜和**葡萄酒**没有销路，我们无力交纳在任何条件下都是太重的税款；因此，我们恳请大大减轻税负，否则我们就只有把全部财产交给税务官了。对此，有附录足以证明（附录内有一位税务官发布的关于每收入 1 塔勒应交纳 25 银格罗申 5 分尼税的命令④）；

⑵但愿殿下不要根据那些不可胜数的高薪职员、领取养老金的退休人员、政府临时雇员、文职和军职人员、食利者和实业家的生活水平来判断我们的情况。因为我们产品的价格大大下降，所以他们在城市里不必花费很多钱就能过非常阔绰的生活。这样的生活条件在负债累累的农民的可怜的小屋子里是不可能看到的，因此相形之下就使得农民非常愤慨。以前这个地方有 27 个官员，其薪金共为 29000 塔勒，现在则有 63 个官员，其薪金共为 105000 塔勒，其中还不包括领取养老金的退休官员；

⑶但愿我们乡镇机关的官员能像以前那样直接由普通居民选举产生；

---

① 弗里德里希－威廉三世。——编者注

② 弗里德里希－威廉四世。——编者注

③ 尼·瓦尔德奈尔。——编者注

④ 塔勒和银格罗申是德国的旧银币，根据普鲁士当时的币制，1 塔勒等于 30 银格罗申，1 银格罗申等于 12 分尼。——编者注

(4)税务局的大门在白天不应该一连几个钟头关着，而应该随时开着，使那些并非由于自己的过错而迟到几分钟的农民不致被迫在街头挨冻五六个钟头甚至整整一夜，或者在白天受烈日熏烤，因为官员应当而且必须随时准备为人民效劳；

(5)依据1828年4月28日的法令第12条，水沟边沿两英尺以内的土地禁止耕种。违禁者将受到惩罚。最近，《王国行政区政府公报》又于8月22日重申了这一规定。我们希望，在穿过境内的大道两侧不再执行上述规定，准许土地所有者耕种他们的全部土地，直到路旁水沟为止，以免他们的土地遭到道路管理人员的侵夺。"

殿下最忠诚的臣民谨上(签名)

这位省议会议员想呈送给太子的这份请愿书，被另一个人收下了，这个人满口答应将请愿书转交太子殿下。后来，这份请愿书一直没有得到任何答复，而司法机关倒对这位省议会议员提起了公诉，说他是请愿书的起草人，说请愿书含有“**对国家法律的无理的、有失恭敬的指责**”。根据这个指控，这位省议会议员在特里尔被判处六个月徒刑并罚交诉讼费。但是后来上诉法院修改了这一处罚，只将上述判决中罚交诉讼费这一条保留下来，理由是被告的行为有些轻率，因而引起了这场诉讼。**而请愿书的内容本身**则被认为是完全**无罪的**。

如果我们考虑到，这次请愿一方面由于太子出巡所抱的目的，另一方面由于被告具有省议会议员的身分，必然会在周围整个地区发展成极其重大的、具有决定意义的事件，必然会引起公众十分密切的关注，那么我们就会明白，这次请愿的结果既不可能激励人们公开而坦率地讨论摩泽尔河沿岸地区的状况，也不可能使人相信当局或许还怀有这方面的愿望。

现在，我们来谈一谈对报刊进行的实际限制，即**书报检查机关实行查禁的情况**，从上文的叙述中可以看出，这样的事情当然是很少发生的，因为很少有人尝试对摩泽尔河沿岸地区的状况进行一场能够

成为书报检查对象的讨论。

某**乡镇委员会的会议记录**没有被**县长主持的**书报检查机关准许发表；在这份记录里除了有一些古怪的言论外，还有一些坦率的言论。这次会议是在**乡镇委员会**里举行的，而**委员会的会议记录**则是由乡镇长[①]整理的。这份记录一开头就说道：

"各位先生！摩泽尔河沿岸地区，从特里尔到科布伦茨，从艾费尔高原到洪斯吕克山，在物质上都非常贫困，因为这个地区的居民专靠种植葡萄为生，而由于同德意志签定了通商条约，这个行业已遭到了**致命的打击**；这个地区**在精神上**也是贫困的……"

最后，即使一种公开而坦率的言论突破了上文所说的一切障碍，**一反常规地**被刊登在报纸上，它也会被视为**违反常规的现象**，并在事后遭到取缔。关于这一点，也同样有一件事实可以证明。几年前，波恩的**官房学教授考夫曼**在《莱茵—摩泽尔日报》上发表了一篇"论摩泽尔河沿岸地区葡萄种植者的贫困状况"的文章，在三个月内，各种公开发行的报刊转载了这篇文章，以后该文就被王国行政区政府**查禁了**，而且这个禁令现在实际上仍然有效。

我认为，关于摩泽尔河沿岸地区的居民对 12 月 10 日的内阁指令，对以该指令为依据的 12 月 24 日的**书报检查令**，以及对报刊从那时以来采取的比较自由的行动的态度的问题，已经由这一切提供了十分全面的解答。余下的事情是再论证一下我所提出的下列论断："葡萄种植者的悲惨状况长期受上级机关怀疑，他们求助的呼声被看作无理取闹"。这句引起争议的话可以分为两部分，即"葡萄种植者的悲惨状况长期受上级机关怀疑"和"他们求助的呼声被看作无理取

① 雅·施万。——编者注

闹”。

依我看来，第一句话用不着再证明了。对于第二句话，即“他们求助的呼声被看作无理取闹”，我们不能像总督先生所做的那样，直接根据第一句话作出这样的解释：“他们求助的呼声被**上级机关**看作无理取闹。”不过，如果把“**上级**机关”理解为“**官**场”的同义语，那么添上这几个字也是可行的。

葡萄种植者的“**求助的呼声**”一语不仅可以作为**比喻**，而且还可以在它的**本来**意义上使用，这一点可以从上述的全部报道中看出。一方面，这种求助的呼声被指责为不讲道理，而对贫困本身的描述又被认为过分夸大，并带有图谋私利的恶劣动机，另一方面，处于这种贫困境地的人们提出的申诉和请求则被理解为“对国家法律的**无理的**、有失恭敬的指责”——我们的这些看法已经为**政府的发言**和**刑事诉讼**所证实。其次，一种夸大其词的、曲解实际情况的、因动机恶劣而言过其实的、含有对国家法律的**无理**指责的**叫喊**，就等于“吵闹”，并且等于“无理取闹”，我们的这一论断至少不能认为是无稽之谈或欺人之谈。因此，等式的一方最后可以用它的另一方来代替，看来这就是合乎逻辑的结论。

卡·马克思写于 1842 年 12 月底—1843 年 1 月中

载于 1843 年 1 月 15、17、18、19 和 20 日《莱茵报》第 15、17、18、19 和 20 号

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975 年历史考证版第 1 部分第 1 卷翻译

摩泽尔记者的辩护

C

摩泽尔河沿岸地区的种种主要弊端（片断）[170]

1843 年 1 月寄自摩泽尔河畔。（被中断发表的文章的续篇）。

首先，我们要从特里尔行政区在冯·沙培尔、冯·博德尔施文格和冯·拉登堡这几位总督任内发生的一些事实谈起，因为这些事实不仅典型地反映了乡镇的财政状况，而且，鉴于政府认为自己在其下属官员和被管理者之间所应采取的那种立场，这些事实的意义就显得更加重要了。现将若干事实陈述如下。

第一个事实：大约十年前，特里尔的一位县长[①]由于被指控“怀有谋取私利的意图，唆使下级官员进行非法的、使各乡镇财产遭到损失的活动，最后竟策划一个真正的阴谋，以图撤销那些抵制这种意图的官员的职务”，经一审判决，被判处六个月的监禁。可是，经上诉法院裁定，他却被宣告无罪，因为上述指控被认为已超过法定时效期

① 古·约·佩尔格。——编者注

限。他把事情发生的这种对他说来是幸运的变化,归因于**政府方面**在法庭调查以前**预先进行了持续多年的调查**,鉴于政府向王国有关的部提出了建议,而王国一家高等法院已就针对这位县长进行的法庭调查提出了法律审核意见,当地政府向这位县长宣布,根据王国内务和警务部的指令,那份建议被认为没有任何法律规定作为根据,因而不能予以批准。政府在宣布上述情况时,还附带作了如下说明:

"我们坚信,您今后一定会下决心认真地、谨慎地、积极地履行您的职责,以此**赢得**您的上级机关的**赏识和嘉许**,并且在各方面都不辜负上级机关**迄今为止**对您的信任。"

最后,我还要补充说明一下,看来他确实没有辜负这种信任,因为他后来获得了一枚勋章。

第二个事实:大约在九年前,一个后来被判处六年强迫劳动的法警M[①]采用行贿手段,使莱文的葡萄种植者黑勒斯屡次遭到不利的判决;黑勒斯因落入一个犹太人之手而家业衰败,由于他无力偿付债款,那位法警便下令强行拍卖他的地产。在指定的拍卖日期即将到来之际,黑勒斯向政府递交了一份申请书,请求政府授权乡村贫民院管理处,让人把在报纸上宣布拍卖所得的、用作抵押担保的款项1000塔勒交给他本人。因为有些人对这个不幸者表示关心,所以政府立即责成上述管理处提出审核意见。这一意见是由会计师兼监察员E[②]拟定的,政府根据这一意见,对申请者作出了否定的答复。这一切都是在强行拍卖的那一天发生的;而几乎就在送出审核意见的同一时刻,E坐上了自己的车子前往施韦希的拍卖现场。在抵达那里以后,

① 安·马里昂。——编者注
② 埃斯肯斯。——编者注

他佯称要为维护黑勒斯一家的利益而进行拍卖，这样一来，当时就没有一个人敢于报价了，于是全部地产便以估算价格，即相当于原价值$\frac{1}{3}$的金额，卖给了他。次日，黑勒斯去找E，打算就自己的事情同他进行商谈，并对他所提供的帮助表示感谢。然而，使黑勒斯感到十分震惊的是，E 竟然以轻蔑的言辞对他表示拒绝，并且声明，那份地产是他在拍卖中为自己买下的，他绝不愿放弃自己已经到手的利益。政府方面在接到对这种做法提出的控告以后，只是对原告训斥一番了事。

第三个事实：1832 年，当我们这个地区也面临着霍乱流行的威胁时，魏斯基尔辛乡根据乡镇委员会的决议，以 40 塔勒的价格买下一块地皮，准备用来作为墓地，安葬那些霍乱病死者。在购地契约中，曾明确地提出下列条件：如果日后霍乱没有流行，那么，这块为防不测而买下的、届时将不再需要的地皮仍然归还原主。后来，当霍乱流行的威胁已经消除时，乡镇委员会再次作出决议，规定一旦旧的墓地不敷需用，则在那片同当时新建的教区礼拜堂毗连、归神父使用的教会土地上开辟新的墓地。旧的墓地位于旧礼拜堂四周，而在新礼拜堂建成之后，旧礼拜堂已被拆除，这样一来，旧的墓地面积也就随之显著地扩大，开辟新的墓地就不再是当务之急了。按照规定，旧的墓地继续让神父使用，作为对他让出上述教会土地的补偿。对于这一点，神父已表示同意。可是尽管如此，乡镇长在乡镇委员会没有决定向他授权的情况下，仍然下令由乡镇出钱在那块花费 40 塔勒买下的、原定用作霍乱病死者墓地的地皮四周修筑一道围墙。这笔费用已经列入预算，并已从乡镇资金中支付。对于这种做法，乡镇居民怨声载道，他们递交了一份又一份请愿书，但一切努力都毫无结果，因此，这一整片由几个村庄组成的教区的全体乡镇代表最后便前往特里尔，以

便亲自向政府总督提出申诉。因为总督冯·博德尔施文格先生依据的是梅尔齐希县长的报告，而按照公务处理程序，那位县长的资料又来源于乡镇长的报告，所以，总督先生便把代表们看成是一些纠缠不休、顽固执拗的闹事者，并直截了当地对他们说，他们的看法是不符合事实的。后来，乡镇代表甚至建议政府设立一个委员会，到当地去调查事实真相，其费用由下属地区承担；然而，连这样一个建议也遭到了拒绝。这时，恰好那块地皮卖主的一个已成年的孩子提交了一份关于财产分割问题的诉状。他把那块已经以40塔勒的价格出售的、面积为1.5摩尔根的地皮也纳入了财产分割的范围，同时，根据上文所提到的出售条件，他宣称那笔已经达成的交易无效。而法院指定的三名鉴定人则宣布，那块有争议的地皮是不可分割的；于是，这块地皮就被公开拍卖，而在拍卖时报价的只有原先的卖主和乡镇长，此外别无他人。那位一起报价的地皮原主认为，乡镇长是受县长的委托，不惜一切代价来求购上述地皮的，因此他把地皮的价格抬高到1700塔勒，而这块地皮最后就以这样的价格拍板成交，卖给了代表乡镇前来购地的乡镇长。这样一来，乡镇就要为那片新的墓地连同围墙的修建费用支付2400塔勒，这里还没有将那笔数量十分可观的诉讼费计算在内；如果乡镇在它同地皮原主之间进行的、当时还悬而未决的诉讼中败诉，那么，还会有更多的诉讼费要由乡镇来承担。而当初如果让乡镇使用自己的劳力和自己的车辆，动用自己的材料，在那片通过交换而获得的、同新的教区礼拜堂毗邻的墓地四周修筑一道围墙，那么，乡镇为这片墓地最多只需花费200塔勒。因此，当乡镇长于1841年关闭旧的墓地，并发布命令，要求人们从此以后在新的墓地安葬死者遗体的时候，问题并没有得到解决。在不久以后举行的一次丧葬活动中，教区成员全都前来聚会，无一例外；尽管乡镇长百般劝说并有

宪兵到场,他们仍然在旧的墓地安葬死者遗体,并声称他们已经向国王反映了意见,在使用新的墓地以前,他们将等候国王的回音。乡镇长针对这种违抗行为立了专案,结果,法庭进行了调查,有九个居民遭到拘捕,其中还有一个是乡镇代表。不过,这些人被拘留三天之后便交保释放,后来仅仅交纳了少量的罚金。

当时的总督冯·沙培尔先生认为事关重大,必须亲临现场。在那里,他大概也确信旧的墓地是能够满足需要的。可惜那时已为时太晚,先前发生的一切已经无法挽回了。

乡镇居民曾请求政府把乡镇长调走,并给他们派一个深孚众望的人来接替这个职务。政府对这一请求作了如下答复:如果不必减少乡镇长的薪金,政府可以调动乡镇长的职位;不过,决不能把这次调动看成是一种惩罚,相反,进行这次调动,仅仅是因为乡镇长未能获得居民所给予的、为进行管理工作所必不可少的信任。后来,政府派来接任这一职务的并不是大家所期望并向政府指明的那种人,而是一个曾因类似的滥用职权行为受到自己原先的被管理者指控的乡镇长,此人在两年前被撤职,最后只是由于证据不足才宣告无罪。

卡·马克思写于1842年12月底—最迟1843年1月26日

第一次用德文发表于卡尔·海因岑《普鲁士的官僚制度》1845年达姆施塔特版

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

《莱比锡总汇报》的查禁和《科隆日报》[171]

科隆1月3日。《**科隆日报**》在12月31日发表了一篇注有“莱比锡27日”字样的通讯，这篇通讯几乎是用一种欢呼的语调报道了《莱比锡总汇报》被查禁的消息。可是在昨天这里收到的《国家报》上，查禁这家报纸的内阁指令所署的日期却是12月28日。这个谜容易解开，只要说明下列情况就够了：《莱比锡总汇报》被查禁的消息是12月31日从这里的邮局收到的，而《科隆日报》认为不但可以**编造**出一篇通讯，而且还可以**编造**出一名通讯记者，并且硬把它**自己的声音**说成是从可爱的莱比锡市发出的。《科隆日报》的“商人式的”幻想是如此“精明圆滑地”混淆了概念。这种幻想把《科隆日报》报馆搬到莱比锡去了，因为《莱比锡总汇报》报馆不可能设在科隆。如果《科隆日报》编辑部在比较冷静的考虑之后，还妄图为自己的幻想把戏辩护，说它是确凿的真情实事，那么我们就不得不再报道一件与这篇神秘的莱比锡通讯有关的**事实**了，这件事实

> “完全越出了礼貌的界限，甚至我们这里的每一个中庸而慎重的人”都会认为，“这是一种不可理解的**轻率举动**”。

至于说到《莱比锡总汇报》被查禁这件事，我们已发表了我们的意见。我们承认《莱比锡总汇报》被指摘的那些缺点并不是纯粹捏造

的。但我们认为，这是由**人民报刊的实质**本身所产生的一些缺点，因此，如果人们还打算容许报刊有一个发展过程，那就应该容许它在发展过程中产生这些缺点。

《莱比锡总汇报》并不代表德国**所有的**人民报刊，但它是这种报刊的一个必要组成部分。在人民报刊正常发展的情况下，构成人民报刊实质的各个分子都应当首先各自形成自己的**特征**。这样，人民报刊的整个机体便分成许多各不相同的报纸，它们具有各种不同而又相互补充的特征，例如，一家报纸如果主要关心政治学，另一家则主要关心政治实践，一家如果主要关心**新**思想，另一家则主要关心**新**事实。只有在人民报刊的各个分子都有可能毫无阻碍地、独立自主地**各向一面**发展，并使自己成为各种不同的独立报刊的条件下，**"好的"**人民报刊，即和谐地融合了**人民精神**的一切**真正**要素的人民报刊才能形成。那时，每家报纸都会充分地体现出真正的道德精神，就像每一片玫瑰花瓣都散发出玫瑰的芬芳并表现出玫瑰的特质一样。但要使报刊完成自己的使命，首先必须不从外部为它规定任何使命，必须承认它具有连植物也具有的那种通常为人们所承认的东西，即承认它具有自己的**内在规律**，这些规律是它所不应该而且也不可能任意摆脱的。

卡·马克思写于 1843 年 1 月 3 日

载于 1843 年 1 月 4 日《莱茵报》第 4 号

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975 年历史考证版第 1 部分第 1 卷翻译

好报刊和坏报刊171

科隆 1月5日。关于**“好”**报刊和**“坏”**报刊的区别，我们已经听到过一些抽象的言论。现在让我们用一个具体例子来说明这种区别吧：

1月5日的《埃尔伯费尔德日报》在一篇注明写于埃尔伯费尔德的文章中以“好报刊”自诩。1月5日的《埃尔伯费尔德日报》同时又刊登了这样一则简讯：

“柏林12月31日。此间对《莱比锡总汇报》被查禁一事，整个说来没有什么反应。”

相反，《杜塞尔多夫日报》却同《莱茵报》一致，它报道说：

“**柏林** 1月1日。《莱比锡总汇报》被断然查禁一事，在这里引起了极大的轰动，因为柏林人都非常喜欢读这份报纸……”

请看，究竟哪一种报刊，“好”报刊还是“坏”报刊，才是“**真正的**”报刊！哪一种报刊说的是事实，哪一种报刊说的是**希望**出现的事实！哪一种报刊代表着社会舆论，哪一种报刊在歪曲社会舆论！那么，哪一种报刊应该受到**国家的信任**呢？

《科隆日报》的声明①不能使我们满意。它“几乎是用一种欢呼的

① 指1843年1月5日《科隆日报》第5号刊登的文章《〈莱比锡总汇报〉的查禁和〈科隆日报〉》。——编者注

语调”报道了《莱比锡总汇报》被查禁的消息，对此我们曾发表评论；而它在对我们这篇评论的答复中却只谈**有关日期**的问题，甚至只谈一处刊误的问题。《科隆日报》自己想必也明白，在“这个谜容易解开，只要说明下列情况就够了：《莱比锡总汇报》被查禁的消息是 12 月 31 日从这里的邮局收到的”这段话中，有关的日期应该是“12 月 30 日”；只是由于刊误才出现文中的那个日期。《莱茵报》，还有《科隆日报》正是在 12 月 30 日中午从这里的邮局收到这个消息的，必要时我们可以证实这一点。

卡·马克思写于 1843 年 1 月 5 日

载于 1843 年 1 月 8 日《莱茵报》第 6 号

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975 年历史考证版第 1 部分第 1 卷翻译

答一家“中庸”报纸的攻击[172]

科隆 1月7日。被奥格斯堡《总汇报》用外交辞令称为**中庸**报纸，即能力平平常常、性情非常平和、智力极其平庸的报纸的一家莱茵报纸①，歪曲了我们所说的“《莱比锡总汇报》是德国人民报刊的一个必要组成部分”这句话，把它解释为好像我们是说：**谎言**是报刊的一个必要部分。这家中庸报纸从我们的论断中摘出一个句子，而不屑于把它那崇高而可敬的注意力用到我们在那篇和前一篇文章所作的论述上，对于这种做法，我们并不十分介意。正如不能要求任何一个人跳出他自己的躯壳一样，我们也不能要求个人或政党跳出他们自己的精神躯壳，要求他们大胆跳出自己的智力界限。而对于那种把自己的局限性当作宝贝看待的政党来说，我们更不能这样要求。所以，我们并不准备研究**平庸的**精神王国的这位居民为驳倒我们而应该做些什么，我们只想研究这位居民的实际行为。

首先，《莱比锡总汇报》过去的罪过被一一列举出来：它在汉诺威事件[129]中的所作所为、它所进行的反对天主教的派别论争[173]（原来这就是痛哭流涕的原因！②试问我们这位朋友是不是也把那种性质完

① 指《莱茵—摩泽尔日报》，“中庸”一词见1843年1月3日奥格斯堡《总汇报》第3号上刊登的古·科尔布的文章《海尔维格》。——编者注

② 忒伦底乌斯《安德罗斯岛的姑娘》第1幕第1场。——编者注

全相同而只是矛头所向相反的行为视为《慕尼黑政治论丛》[1]的深重罪孽呢?)、它散布的流言蜚语等等。于是,我们不禁想起了阿尔丰斯·卡尔主编的《黄蜂》杂志上的一句妙语。这句妙语是:基佐先生说梯也尔先生是卖国贼,而梯也尔先生则说基佐先生是卖国贼,遗憾的是,二位说的都对。如果所有的旧式德国报纸都互相指责彼此过去的罪过,那么,诉讼就只会围绕着表面问题兜圈子:这些报纸是由于自己的行动而犯下罪过呢,还是由于自己**没有**行动而犯下罪过?我们倒很愿意承认,同《莱比锡总汇报》相比,我们这位朋友具有这样一种无害的长处:它过去不仅不是一种恶劣的存在,而且根本就没有显示过自己的存在。

但是,我们那篇遭到责难的文章并不是谈《莱比锡总汇报》过去的特性,而是谈它**现在的**特性;虽然用不着说,我们将同样认真严肃地反对查禁《埃尔伯费尔德日报》、《汉堡记者》或是在科布伦茨出版的《莱茵—摩泽尔日报》,因为**合法的地位**不应该由于个人的道德品质或者甚至由于他们的政治观点和宗教观点而有所变更。相反,人们一旦使报刊的**存在**取决于它的**思想**,报刊就无疑会处于**非法**地位了。因为直到目前为止,还没有一部思想法典和一所思想法庭。

这家"中庸"报纸指责**最近一个时期**的《莱比锡总汇报》捏造事实、歪曲真相、散布谎言。因此,这家报纸义愤填膺地谴责我们把**谎言**视为**人民**报刊的必要因素。然而,如果我们真的承认了这个可怕的结论,如果我们确实说过**谎言**是人民报刊、尤其是**德国**人民报刊的必要因素,那又会怎样呢?我们指的不是**有关思想的谎言**,不是精神意义上的谎言,而是**有关事实的谎言**,即物质意义上的谎言。用石头砸死

① 即《天主教德国历史政治论丛》杂志。——编者注

它！用石头砸死它！——这家信奉基督教的报纸会这样大叫大嚷。用石头砸死它！用石头砸死它！——大家也会随声附和地叫起来。但是，我们且不要操之过急，让我们来看一看事情的实际状况，而不要成为玄想家；我们可以证明，我们这位朋友决不是玄想家。请这家“中庸”报纸把审视的目光投向自己的各个栏目吧，难道它不是同《普鲁士国家报》以及德国和全世界的所有报纸一样，每天都在报道来自**巴黎**的谎言，报道有关法国内阁即将更替的流言蜚语，以及巴黎某家报纸所编造的、而在次日或一小时后便会被推翻的种种欺人之谈吗？也许《莱茵—摩泽尔日报》认为，**有关事实的谎言**在英国、法国、西班牙、土耳其各栏是必要的因素，而在德国或普鲁士栏内却是应受诅咒的、罪该万死的违法行为。这是哪里来的两把尺子、两杆秤？这是哪里来的对真理的两重看法？为什么同一家报纸在这一栏可以像长舌妇那样信口胡说，而在另一栏里却必须像官方公报那样做到言之凿凿、无可辩驳呢？这显然是因为：对于德国报纸来说，应该存在法国、英国、土耳其、西班牙的时间性，而不应该存在德国的时间性；对于德国报纸来说，只应该存在**德国的无时间性**。可是，那些使人们把对于一切**正在发生的时事**、特别是对于**正在发生的当代史**的注意力、炽热的兴趣和戏剧性的专注心情从**外国**转向**祖国**的报纸，难道倒不应该受到赞扬，而且是从**国家观点出发**受到赞扬吗？姑且假定这些报纸激起了不满和愤慨吧！但它们所激起的毕竟是**德国的**不满和**德国的**愤慨，它们终归使同国家疏远的人心又转向国家了，尽管在初期回转的人心是激动的、愤慨的！它们不仅激起了不满和愤慨，而且还激起了忧虑和希望、欢乐和悲哀，首先，它们唤起了人们对国家的真正**关心**，使国家成为它的成员**萦绕于怀、深切关注的东西**。它们使柏林、德累斯顿、汉诺威等城市取代彼得堡、伦敦、巴黎而成为德国政治精神领域的中

心，比起把世界之都从罗马迁到拜占庭来，这是一个更值得颂扬的业绩。

德国和普鲁士的一些报纸给自己确定了这样的目标：要使德国和普鲁士成为德国人和普鲁士人注意的中心，要把国家由神秘的、僧侣式的东西变成公开的、人人了解个个有关的尘世的东西，要使国家变得与公民血肉相联；如果这些报纸在报道事实的可靠性方面比不上法国和英国的报纸，如果它们的报道往往显得笨拙而又虚假，那么，请想一想，德国人只是凭**道听途说**才了解自己的国家的，**关闭的门户**并不是**透明的玻璃，而秘密的**国家组织也并不是**公众的**国家组织；请不要把这种完全属于国家的缺陷说成报纸的缺陷吧，何况这些报纸正在力求弥补这种缺陷。

因此，我们再重说一遍：“**《莱比锡总汇报》是德国人民报刊的一个必要组成部分。**”该报主要是满足对**政治事实**直接感兴趣的人的要求，而我们则主要是满足对**政治思想**感兴趣的人的要求，自然，事实并不排斥思想，思想也并不排斥事实，而这里涉及的正是报刊的**最主要的**特性，即**互不相同的特征**。

卡·马克思写于1843年1月7日

载于1843年1月8日《莱茵报》第8号

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

答“邻”报的告密[171]

科隆 1月9日。如果“**好**”报刊不想在目前对我们的围攻中显露身手，那就简直违反常理了。在这些报刊中，打头阵的是奥格斯堡的女先知**户勒大**[①]，我们将在最近同她交锋，作为对她的第二次挑战[②]的回答。但是，今天我们要同我们那位伤残的邻居、最值得尊敬的《科隆日报》论争一场！总是碰上它，真是烦死人！

首先，我们要说“几句开场白”，或“几句开场时的道白”，以便在说明这家报纸今天所发表的**告密书**[③]之前提醒大家注意。我们要谈的是一件妙不可言的趣事，那就是《科隆日报》用什么方法力求获得政府的“**器重**”，它怎样实现与“任性”相反的“真正自由”，它怎样善于从内部给自己划定“界限”。好心的读者也许还记得，《莱茵报》第4号曾直截了当地指责《科隆日报》**伪造**了一篇莱比锡通讯，这篇通讯几乎是用一种欢呼的语调报道了议论纷纷的查禁事件；我们同时还曾好意地奉劝《科隆日报》不要那么煞有介事地为这个文件的真实性辩

---

① 指奥格斯堡《总汇报》。——编者注

② 指1843年1月4日奥格斯堡《总汇报》第4号刊登的古·科尔布《为[李希特尔]〈等级会议报告和《莱茵报》一文加的编后记〉》。——编者注

③ 指1843年1月9日《科隆日报》第9号刊登的《普鲁士的新闻出版状况》一文。——编者注

护了，我们明确地警告它说，否则我们就不得不再公布一件“与这篇神秘的莱比锡通讯有关的”令人不快的**事实**了。好心的读者也许还记得《科隆日报》1月5日所作的畏畏缩缩、支吾搪塞的答复①和我们在第6号上所给予的第二次反驳，还记得《科隆日报》在此以后奉为上策的“痛苦的沉默”。我们当时所指的就是下面的事实：《科隆日报》在《莱比锡总汇报》的一篇报道中找到了查禁该报的根据，说这篇报道

“完全越出了礼貌的界限，甚至我们这里的每一个中庸而慎重的人都肯定会认为，这是一种不可理解的**轻率举动**”。

十分明显，这里指的是发表**海尔维格**的信[174]这件事。如果《**科隆日报**》自己在说这话的前几天没有**打算**公布**海尔维格**的信，如果它的这个良好愿望不是因为遇到“**从外部**”给它划定的“界限”而化为泡影，那么，人们也许还可以同意《科隆日报》的上述意见。

我们说这些话决不是想要责备《科隆日报》怀有不忠顺的意图，但是我们应当让读者作出裁断：如果有人指责自己的近邻犯了应该处以死刑的罪行，而这正是他自己也曾打算去做、只是由于**外来的**阻碍才没有**亲自**做成的事，试问这种指责是不是一种**可以理解的谨慎举动**呢？难道这不是完全越出了**礼貌**和**公共道德**的界限吗？这样说明以后，人们也许就可以明白，《科隆日报》今天用**告密书**来回答我们是居心叵测的。它说：

“那里〈《莱茵报》上〉发表了这样一种观点，说报刊之所以用异常尖锐的、几

① 指1843年1月5日《科隆日报》第5号刊登的文章《〈莱比锡总汇报〉的查禁和〈科隆日报〉》。——编者注

乎是侮辱性的，总之是令人不快的语调对普鲁士说话，是希望用这种方式引起政府的注意，使政府醒悟过来，除此之外没有任何别的原因。因为据说人民已经远远超越现存的国家形式，这些国家形式的弊病就在于徒有虚名；人民和报刊不相信这些机构，更不相信这些机构会从内部得到发展。"

《科隆日报》在说完这段话以后喊道：

"一边发表这样的议论，一边还不断抱怨没有足够的新闻出版自由，这难道不令人惊奇吗？既然能够当面对政府说，'一切国家机构都是废物，甚至不宜用来作为向某种较好的机构过渡的阶梯'，那么，还能要求比这更大的自由吗？"。

首先我们应该就引证的方法取得一致意见。那篇引起讨论的文章①的作者给自己提出了一个问题：为什么报刊偏偏用这种尖锐的语调来对待普鲁士呢？他回答说："据我推测，原因主要应当在下列情况中寻找。"他并没有像《科隆日报》**强加于**他的那样，声称**没有任何别的**原因存在，相反，他是把自己的看法仅仅作为**他的**推测，作为他**个人的**意见来加以叙述的。作者接着承认（这一点《科隆日报》一字未提）："1840 年的高潮曾部分地波及国家形式，试图给国家形式注入充实的内容和生命"。但是人们可以感到，"人民精神实际上绕过了这些国家形式，它几乎没有触及它们，甚至对这些国家形式为实现进一步发展所起的过渡作用，它也几乎还不可能加以认识或注意"。作者接着说："我们暂不讨论这些国家形式是否有权存在的问题；然而可以说，人民和报刊并不是充分地相信这些机构，更谈不上**充分地**相信这些机构有可能自下而上地得到发展。"《科隆日报》把"并不是充分地相信"改成了"不相信"，并且删去了引句的后半句中"自下而上"这

① 1843 年 1 月 6 日《莱茵报》第 6 号刊登的《普鲁士的新闻出版》一文。—— 编者注

几个字，这就根本改变了原文的意思。

我们的作者接着说，报刊**之所以**经常面对**政府**说话，是因为“看来问题仍在于使人民有可能自由地、公开地、有力地向政府表明自己正当的伦理意志、热切的愿望和需要的那些形式本身”。现在，我们可以归纳一下上述引文的内容，难道这篇引起讨论的文章是像《科隆日报》所断言的那样，“当面对政府”宣称“**一切国家机构都是废物，甚至不宜用来作为向某种较好的机构过渡的阶梯**”吗？

难道这篇文章是说问题在于**一切**国家机构吗？问题只在于使“人民的意志”有可能“自由地、公开地、有力地”表达出来的那些国家形式。到最近为止，究竟是什么样的**国家形式**在起着这种作用呢？显然，只有**省等级会议**[51]。然而，难道人民特别相信这些省等级会议吗？难道人民期待过它们能得到合乎民意的大规模的发展吗？难道忠顺的毕洛夫—库梅洛夫认为它们**真正**表达了人民的意志吗？[175]不仅人民和报刊，就连**政府自己**也承认我们还**缺乏**某些国家形式，如果不承认这一点，政府有什么理由来建立**新的**国家形式，即“委员会”[151]呢？但是，现在这种形式的委员会也还不够，不仅仅我们这样说，连一位**委员会的委员**也在《科隆日报》上发表过这样的意见。

作者接着肯定说，**国家形式**，正是作为**形式**，还与自己的内容相对立，而人民精神在这些形式中也就不像在**它自己的**形式中那样感到“自在”，它不承认这些形式是自己生命的形式；这种说法只不过是重复普鲁士境内和境外的许多报纸，而主要是**保守的**作家们所说过的话而已。他们说：**官僚势力**还是太强大，所以过着真正国家生活的并不是整个国家，而只是国家的一部分即“政府”。至于目前的国家形式究竟在多大程度上能做到一方面以生动的内容充实自己，另一方面又把那些可以用来补充不足的国家形式吸收进来，对于这个问题

的回答,《科隆日报》应该在我们那篇联系我们的整个国家组织来考察省等级会议和省等级委员会的文章中寻找[①],在那里,《科隆日报》会找到连它那样的智力也能理解的说明。“我们并不要求在人民代表制的问题上撇开现实地存在着的差别,相反,我们要求从国家内部结构所造成和决定的那些现实差别出发。”“我们只要求**坚持不懈地、全面地健全普鲁士的基本机构**,我们要求人们不要突然离开现实的、有机的国家生活,而重新陷入不现实的、机械的、从属的、非国家的生活领域。”(1842 年《莱茵报》第 345 号)而可敬的《科隆日报》把我们的话硬说成什么呢?“一切**国家机构**都是**废物**,甚至不宜用来作为向某种较好的机构过渡的阶梯!”人们几乎要产生这样的印象:《科隆日报》似乎相信,只要把自己怯懦而又荒唐地幻想出来的无耻谎言硬加在别人头上,就可以弥补**自身勇气**的不足。

卡・马克思写于 1843 年 1 月 9 日

载于 1843 年 1 月 10 日《莱茵报》第 10 号

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975 年历史考证版第 1 部分第 1 卷翻译

---

① 见本卷第 329—345 页。——编者注

驳奥格斯堡《总汇报》编后记[176]

如果《莱茵报》编辑部想用奥格斯堡《总汇报》所用的那种方式给前面这篇通讯加上编后记，那么，鉴于该报如此盛情地把《莱茵报》看作“**毕斯托**”军曹，我们就只能让它自己在“**桃绿蒂**”和“**快嘴桂嫂**”两人之间进行选择了。至于它那**具有男子气**的信条，我们却要到这两位女士的朋友**福斯泰夫**那里去找：

“荣誉激励我奋勇向前，可是，假如当我奋勇向前时，荣誉使我受到伤害呢？那又怎么办？荣誉能替我重装一条腿吗？不能！能重装一条胳膊吗？不能。能让伤口不痛吗？不能。那么荣誉一点不懂得外科的医术吗？不懂。荣誉是什么？是一个词。荣誉这个词含有什么内容？这荣誉是什么东西？空气。好聪明的算计！荣誉属于谁呢？上星期三死去的那个人。他感觉到荣誉没有？没有。他听见荣誉没有？没有。那么荣誉是不能感觉的吗？对于死人是不能感觉的。可是它不会和活着的人同在一起吗？不会。为什么？诽谤不容许它存在。这样说来，我不要什么荣誉，荣誉也不过是一块铭旌；我的教义问答也就这样结束了。”①

而奥格斯堡《总汇报》的政治教义问答也是这样结束的，它也是这样提醒“报界”，说在**紧急**时期可能会失去胳膊和腿，它也是这样诽谤荣誉，因为它已经放弃了一切可能会遭到诽谤的荣誉。

奥格斯堡《总汇报》答应过要同我们进行一场原则斗争[177]，它履行了这个诺言。它在同我们交锋时提出的是**无**原则的东西，而这就是

① 莎士比亚《亨利四世》前篇第5幕第1场。——编者注

它的原则；它不时向我们表示愤慨，散布小小的怀疑，企图作些小小的更正，由于取得一些小小的成就而摆出妄自尊大的面孔，妄想倚老卖老高人一等。对于它最后这一要求，即要求谋得**老将**的称号，我们不妨用德萨米先生对卡贝先生说的一段话来相赠：

> “请卡贝先生不要气馁，有了这么多封号，不久他准能搞到**荣誉养老金**！”①

这个奥格斯堡女人是靠计算错误，靠犯时代错误而生存的。她已丧失了她往昔所具有的唯一的东西，即形式，甚至丧失了文学风格这一形式。一种庸俗的、冗长的、傲慢的、无定形的东西代替了它，而谁也不会因为在奥格斯堡《总汇报》上看到“吹牛先生”这种陈词滥调和“把自己吹成牛的青蛙”这种比喻，就认为这些东西风雅。

卡·马克思写于 1843 年 1 月 9—11 日之间

载于 1843 年 1 月 12 日《莱茵报》第 12 号

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975 年历史考证版第 1 部分第 1 卷翻译

① 泰·德萨米《卡贝先生的诽谤与政治。根据事实和他的传记作出的反驳》1842 年巴黎版第 7 页。—— 编者注

《科隆日报》的告密和《莱茵—摩泽尔日报》的论争[172]

科隆 1月11日。

“我的朋友，我看到您额头阴云笼罩，
告诉我，艾拉斯特，您是否不欢迎我在此时来到？
您怎么了？到底有什么烦恼？
我一来就听到您在叹息，什么事使您如此心焦？”①

首先把这些话赠给与我们为邻的**“科隆人”**！《科隆日报》并不详谈它的**“所谓告密书”**，它避而不谈这个**主要问题**，而一味埋怨人家在这个场合没有以极其愉快的方式把“编辑部”卷进这场论争。但是，亲爱的邻居，既然《科隆日报》的记者可以把我们的一篇柏林通讯同《莱茵报》等量齐观，那么，为什么《莱茵报》就不可以把《科隆日报》的作为回答的莱茵通讯同《科隆日报》等量齐观呢？现在来谈谈关于**事实的**问题：

“它〈《莱茵报》〉不是指责我们所造成的**事实**，而是指责我们的意图！”

我们不仅指责《科隆日报》的意图，而且还指责**表现出这一意图**

① 莫里哀《讨厌的人》第1幕第5场。——编者注

的事实。对《科隆日报》来说，这个事实，即发表海尔维格的信这件事，由于**外部的偶然性**而变成了意图，虽然在这之前该报的意图已经变成事实了。任何被阻挠而未能实现的事实始终只是意图，但难道因此就可以不对这件事实负法律责任吗？打算在那种阻碍自己的行为实现，使行为**不能**变成行动，而只能变成行动的意图的偶然性中为自己的行为寻找辩护的理由，这无论如何是一种非常独特的美德。但是我们的忠顺的邻居提出了问题，当然，它不是向《莱茵报》发问，它惴惴不安地怀疑《莱茵报》，认为该报在作出答复时，不会由于邻居采取了"正直和认真的态度"而轻易地"陷入窘境"；我们的邻居提问的对象是"可能还没有完全弄清楚应该怎样来评价这家报纸所受的怀疑〈正确地说应当是：为反对怀疑而作的辩白〉的那一部分为数不多的公众"。《科隆日报》问道：《莱茵报》从哪儿知道"我们除了这个意图〈即想登载海尔维格的信的意图〉就没有另外的〈无法证明的〉意图，即我们还要对该信作者的幼稚而狂妄的行为加以应有的斥责呢"？可是，《科隆日报》又从哪里知道《莱比锡总汇报》发表海尔维格的信的**意图**是什么呢？为什么《莱比锡总汇报》就绝不可能怀有抢先报道新闻的无害意图呢？为什么它就绝不可能怀有把这封信直接交给社会舆论评判的诚恳意图呢？我们想给我们的邻居讲一则轶闻。罗马曾禁止印刷古兰经。然而一个狡猾的意大利人想出了对付的办法。他出版了一本**驳斥**古兰经的书，封面题名为《驳古兰经》，而里面却纯粹是古兰经的翻版。难道一切异教徒不是都善于玩弄这种花招吗？瓦尼尼在他宣布无神论的《世界剧场》一书里尽管认真细致而又洋洋洒洒地写下了各种反驳无神论的论据，难道他不是仍被烧死了吗？难道伏尔泰不是在他的《终于得到解释的圣经》一书的正文中宣扬不信教，而在注解里却又宣扬信教吗？有谁相信过这些注解具有净化的效力呢？

我们可敬的邻居最后说：

“然而，即使我们有这种意图，难道就可以把我们发表这封本来就已为大家所知道的信的做法同最早公布这封信的行动相提并论吗？”

但是，最亲爱的邻居，其实《莱比锡总汇报》所发表的也只是已经流传着许多副本的信而已。“的确，少爷，您太吹毛求疵了。”[①]

在 1832 年 8 月 15 日即圣母升天节那天发布的教皇至圣通谕中，可以读到这样的语句：

“主张让每一个人都享有**信仰自由**，这是荒谬之论（Deliramentum）；而**新闻出版自由**则更令人深恶痛绝。”

这一警世之言把我们从科隆带往科布伦茨，带到那家“中庸的”报纸，即《**莱茵—摩泽尔日报**》那里。如果以这段引言为根据，那么这家报纸为反对我们捍卫新闻出版自由而发出的哀号也许就可以理解而且无可非议了，但是，这样一来，该报自命为“报刊的非常热情的朋友”的声明就显得十分奇怪了。今天从该报“中庸”栏里跳出的固然不是两头狮子，然而是一张狮皮和一件狮子的修道服。我们要从自然史方面对它们加以必要的注意。第 1 号作者在文中倾诉了衷情：

“它（《莱茵报》）是以这样一种忠顺的形式进行斗争的：它一开始就向我们保证说，为了维护它所悉心关注的‘**合法的地位**’，它甚至会起来反对查禁《莱茵—摩泽尔日报》。如果这位为**一切**被压制的新闻出版自由而斗争的骑士不是在同一时刻脱口而出，突然辱骂众所共知**在我国早已真正被查禁的**《慕尼黑历史政治论丛》[②]，那么，它所作的保证对于我们来说倒真是一种抬举和安慰。”

---

① 莎士比亚《亨利四世》前篇第 3 幕第 1 场。——编者注

② 即《天主教德国历史政治论丛》杂志。——编者注

奇怪的是，就在《莱茵—摩泽尔日报》对报纸上出现的**有关事实的**谎言作出判决的同时，该报事实上却正在散布谎言！这里所影射的那段话原文是这样的："首先，《莱比锡总汇报》过去的罪过被一一列举出来：它在汉诺威事件中的所作所为、它所进行的反对天主教的派别论争（原来这就是痛哭流涕的原因！）。试问我们这位朋友是不是也把那种性质完全相同而只是矛头所向相反的行为视为《慕尼黑政治论丛》的深重罪孽呢？"[①]这段话提到了《慕尼黑政治论丛》曾进行反对新教的"派别论争"。但是，难道我们是用这一点来证明对它的查禁是正当的吗？既然我们在《慕尼黑政治论丛》上看到的"只是矛头所向相反"但"**性质完全相同的行为**"，而我们在谈到《莱比锡总汇报》时曾说这种行为**不能**成为查禁的理由，那么，我们又怎么可能试图用这种方式来证明对《慕尼黑政治论丛》的查禁是正当的呢？恰恰相反！我们是让《莱茵—摩泽尔日报》凭着良心回答：它是否认为同一种行为一方面可以用来证明查禁是正当的，而另一方面却又不能用来证明查禁是正当的呢？也就是说，我们向它提出了这样的质问：它所作的判决究竟是针对这种行为本身，还是仅仅针对这种行为的方向呢？《莱茵—摩泽尔日报》回答了我们的问题，它回答说，它不像**我们**那样谴责宗教方面的派别论争，它谴责的**只是那种**胆敢维护**新教的**派别论争。既然我们在针对《莱比锡总汇报》"最近刚刚"被查禁一事而为该报辩护的同时，可以**同**《莱茵—摩泽尔日报》一起提到《莱比锡总汇报》反对天主教的派别论争，那么，难道我们就没有权利**不同**《莱茵—摩泽尔日报》**一起**提到"早已被查禁的"《慕尼黑政治论丛》的派别论争吗？由此可见，第1号倒是满怀好意，他给我们用来说明报纸上出

① 见本卷第400—401页。——编者注

现的**有关事实的**谎言是情有可原的那些理由又加上了一条**新的**理由。我们所列举的理由是:“国家的公开性不强”,“日常的”、公开的、不同往常的“政治思想”“还不成熟”,“正在发生的当代史”的特征;而第1号又加上了一条:大部分德国报刊事实上**智力低下**。《莱茵—摩泽尔日报》以自身为例,证明了**不真实的**思想必然地、不由自主地要捏造**不真实的**事实,即歪曲真相、制造谎言。

现在,我们来谈谈第2号,即狮子的**修道服**,因为在这里,第1号提出的其他种种论据被陈述得更加混乱。狮子的修道服首先向公众吐露了它那令人不感兴趣的心情,说它本来估计我们会“大发雷霆”,而我们却作出了一种“看来是平和的、**豁达大度的回答**”。但是,在它对这种“意外的宽恕”表示的谢意中,却渗进了一层令人懊恼的疑虑:

“不知那种意外的宽恕实际上应当被视为性情温和的表现,还是精神不愉快和倦怠的结果”。

我们不打算向我们这位虔诚的先生解释,**牧师的愉快**可能真的会成为**精神不愉快**的原因,我们打算现在就来谈谈“那篇引起讨论的反驳文章的内容”。这位虔诚的先生承认他“可惜不能隐瞒”如下的事实,即凭他那“最平庸的智力”来看,《莱茵报》“只不过企图用空洞的辩论来掩饰自己的狼狈处境罢了”。而且,为了在任何时刻都不致使人产生“**伪装**”恭顺或谦逊的印象,这位虔诚的先生随即就用最使人信服的、最无法反驳的实例来确证他那“最平庸的”智力。他这样写道:

“当然,不能否认‘《莱比锡总汇报》过去的罪过:它在汉诺威事件中的所作所为,它所进行的反对天主教的派别论争,它散布的流言蜚语等等’;但是

——我们这位伟大哲学家黑格尔的高徒认为——这些过错都是情有可原的，因为还有其他的报纸犯了同样的过错（确实，这正像一个骗子在法庭上可以列举他那许许多多仍然逍遥法外的同伙的恶劣行径，来为自己进行绝妙的辩护一样）。”

我们在什么地方说过，“《莱比锡总汇报》过去的罪过都是**情有可原**的，因为**还有其他的**报纸犯了同样的过错”？我们在什么地方哪怕仅仅是**企图**为这些过去的罪过进行“辩护”呢？应当把我们的真正推论同它在“最平庸的智力”的镜子上的反映十分严格地区分开来。我们的真正推论是这样的：首先，《莱茵—摩泽尔日报》一一列举了《莱比锡总汇报》“过去的罪过”。因此，我们才为这些罪过开了一张清单，接着，我们写道：“如果**所有的**旧式德国报纸都互相指责彼此过去的罪过，**那么**，诉讼就只会围绕着表面问题兜圈子：这些报纸是由于自己的行动而犯下罪过呢，还是由于自己**没有**行动而犯下罪过？我们倒很愿意承认，同《莱比锡总汇报》相比，我们这位朋友即《莱茵—摩泽尔日报》具有这样一种无害的长处：它过去不仅不是一种恶劣的存在，而且根本就没有显示过自己的存在。”①

可见，我们并不是说“**还有其他的报纸**”，而是说**所有的**旧式德国报纸（我们明确地把《莱茵—摩泽尔日报》也归入其中）都不能靠互相援例来**彻底地**进行自我辩解，相反，它们**有权利**互相提出同样的责难。《莱茵—摩泽尔日报》只能以它的罪过在于没有**行动**这种并不光彩的长处自夸，也就是说，它只能用自己由于**没有行动**而犯下的罪过来同《莱比锡总汇报》由于**采取行动**而犯下的罪过相对抗。

① 见本卷第401页。——编者注

我们可以用一个最新的例证向《莱茵—摩泽尔日报》说明它的消极的恶劣行径。它现在向寿终正寝的《莱比锡总汇报》大发雷霆，然而当《莱比锡总汇报》在世的时候，《莱茵—摩泽尔日报》却摘登该报的内容，而没有对该报进行驳斥。对“最平庸的智力”为了努力弄清我们的推论所用的那个比喻，需要做一个小小的、但是极重要的修正。他不该只提起一个骗子，这个骗子**在法庭上**以其他逍遥法外的骗子的勾当为依据来进行自我辩解。它应该提**两个**骗子，其中一个没有改过却逍遥法外，另一个虽已改过但仍被关在监牢里；前一个骗子战胜了后一个。

“此外，”“最平庸的智力”接着说道，“此外‘合法的地位不应该由于个人的道德品质或者甚至由于他们的政治观点和宗教观点而有所变更’；**可见**，甚至极其恶劣的报纸也正因为**它仅仅是一种恶劣的存在**，就具有成为这种**恶劣**存在的**权利**（正像人间的其他一切恶劣的东西一样，正由于它们是恶劣的存在，它们的存在**权利**也就不容置疑了）”。

看来，这位虔诚的先生是想让我们相信，他不仅没有师从过任何“伟大的”哲学家，甚至也没有师从过任何“渺小的”哲学家。

我们的朋友采用十分奇特的捏造手法，硬把那段话弄得面目全非、语无伦次了，其实，那段话在被“最平庸的智力”的媒介弄得支离破碎之前是这样说的：

“但是，我们那篇遭到责难的文章并不是谈《莱比锡总汇报》过去的特性，而是谈它**现在的**特性；虽然用不着说，我们将同样认真严肃地反对查禁……在科布伦茨出版的《莱茵—摩泽尔日报》，因为**合法的地位**不应该由于个人的道德品质或者甚至由于他们的政治观点和宗教观点而有所变更。相反，人们一旦使报刊的**存在**取决于它的**思想**，报刊就无疑会处于**非法**地位了。**因为直到目前为止，还没有一部**

思想法典和一所思想法庭。”[①]

可见，我们说的仅仅是：不能由于一个人的道德品质，由于他的政治观点和**宗教**观点，而把这个人监禁起来，或者剥夺他的财产或其他任何一项**法律**权利。看来，这里有关宗教观点的说法特别使我们这位信奉宗教的朋友感到恼怒。我们希望一种恶劣存在的**合法地位**不受侵犯，并不是因为它恶劣，而是因为它的恶劣性包藏于**思想**之中，而对于思想来说，**既没有法庭，也没有法典**。可见，我们是把**恶劣思想的存在**和**恶劣行为**的存在对立起来的；对于恶劣思想来说，并没有**法庭**，至于那些恶劣行为，如果它们是**违法的**，那就会有审理它们的**法庭**和惩治它们的**法律**。可见，我们是说，一种恶劣的存在尽管恶劣，但只要它不**违法**，它就有存在的权利。我们并不像我们虚假的回声所转述的那样，说一种恶劣的存在正因为它“仅仅是一种恶劣的存在”，所以它的“存在权利就不容置疑了”。相反，我们这位可敬的施恩者应该相信，我们是要否认他和《莱茵—摩泽尔日报》具有成为恶劣存在的权利，从而尽可能地把他们变成**良好的**存在，虽然如此，我们并不认为自己有权侵犯《莱茵—摩泽尔日报》及其保镖的“**合法的地位**”。这里还有一个实例可以说明我们这位虔诚的狂热分子的“智力水平”：

“但是，如果从事‘政治思想’的报纸居然断言：像《莱比锡总汇报》〈首先，当然是《莱茵报》自己〉这样的报纸，‘倒应该受到赞扬，而且是从**国家观点**出发受到赞扬’，因为即使它们激起了不满和愤慨，它们所激起的也毕竟是德国的不满和**德国的愤慨**，那么，我们就不能不对这种奇怪的‘为德意志祖国立下的功绩’表示怀疑了。”

---

① 见本卷第 401 页。—— 编者注

这里摘引的那段话在原文中是这样说的："可是，那些使人们把对于一切**正在发生的时事**、特别是对于**正在发生的当代史**的注意力、炽热的兴趣和戏剧性的专注心情从**外国**转向**祖国**的报纸，难道倒不应该受到赞扬，而且是**从国家观点出发**受到赞扬吗？**姑且假定**这些报纸激起了不满和愤慨吧！但它们所激起的毕竟是**德国的**不满和**德国的**愤慨，它们终归使同国家疏远的人心又转向国家了，尽管在初期回转的人心是激动的、愤慨的！它们不仅激起了不满和愤慨……首先，它们唤起了人们对国家的真正关心，使国家成为它的成员**萦绕于怀、深切关注的东西。**"①

可见，我们这位值得尊敬的先生把那些起关联作用的**中间环节**省略了。事情就像是这样：如果我们对他说："老朋友！您应该感谢我们，是我们启迪了您的智力，即使我们让您感到有点恼火，但**您的**智力终究是会带来好处的。"而我们的朋友却回答道："什么！**因为**你们使我们感到恼火，我就应该感谢你们吗？"在列举了这些证明"最平庸的智力"的实例之后，人们即使不去进行更深入的心理探讨，也可以对我们这位作者的**毫无节制的**幻想作出解释了。在他的幻想中，我们竟**像步兵队那样**"一边纵火行劫，一边穿越德意志的各个地区"。最后，我们的朋友抛弃了假面具。"**乌尔里希·冯·胡登**及其战友"（大家知道，其中也包括**路德**）将会原谅《莱茵—摩泽尔日报》上的**狮子修道服**的无力愤怒。把我们和这样一些**大**人物相提并论，这种抬举只能使我们羞愧。为了以德报德，礼尚往来，我们要把我们的朋友和**主任牧师哥采**归为一类，并以莱辛的话作为赠言：

① 见本卷第402页。——编者注

“因此，我所要发表的堂堂正正的**挑战声明**十分简短。写吧，牧师先生，也指使别人竭尽全力地写吧；我也要写。如果有一天我竟放过您的即使是在细微末节之处所犯的错误而不加批驳，那就是说，我已无力再挥动笔杆了。”①

卡·马克思写于 1843 年 1 月 11 日

载于 1843 年 1 月 13 日《莱茵报》第 13 号

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975 年历史考证版第 1 部分第 1 卷翻译

① 莱辛《箴言。附给汉堡的哥采牧师先生的一封请柬或挑战书》。——编者注

莱茵—摩泽尔日报[172]

科隆 1月15日。前几天，我们曾把1月11日《莱茵—摩泽尔日报》上的第1号作者当作撰写狮子文章的先驱者而对他略加注意，今天，他企图通过一个实例来证明：

"那个沉迷于自己的辩证法的人〈《莱茵报》〉对一个简单的、已被清晰地表述出来的论点求得清晰理解"

的能力是如何之差。

因为，据第1号说，他根本就没有说过《莱茵报》企图为查禁《慕尼黑政治论丛》①一事辩护，

"而只是说，《莱茵报》在自命为绝对的新闻出版自由捍卫者的同时，却毫无顾忌地辱骂那家实际已被查禁的报纸，因此，它在保证甚至要为反对查禁《莱茵—摩泽尔日报》而斗争时所表现的那种骑士精神看来是毫不足信的"。

第1号先驱者没有察觉到，他对我们在《莱茵—摩泽尔日报》可能被查禁时的骑士行为所表示的不安可能有两个原因，而对这两个原因我们已经发表过意见了。我们只能推想，善良的先驱者可能不相信我们的保证，因为在他看来，对《慕尼黑政治论丛》的所谓**辱骂**就是暗地里为查禁该报一事辩护。由于普通的人都具有一种机灵的特性，

① 即《天主教德国历史政治论丛》杂志。——编者注

即力图从那些在他看来是无意中“脱口而出的”话里悟出真正的意见，因此，我们就更有理由设想这位善良的先驱者有过这样一种思路了。针对这种可能出现的情况，我们用下述方式来安慰这位善良的先驱者：我们向他证明，在我们对《慕尼黑政治论丛》的评论和为查禁该报一事辩护之间不可能有任何联系。

还有第二种可能性：第1号是不是认为，我们对于像《慕尼黑政治论丛》这样一家**实际已被查禁的报纸**所进行的反对新教的派别论争提出责难，这根本就是令人疑虑的、违背骑士精神的行为？它把这看成是辱骂。针对这种可能出现的情况，我们曾问过善良的先驱者：“既然我们在针对《莱比锡总汇报》‘最近刚刚’被查禁一事而为该报辩护的同时，可以同《莱茵—摩泽尔日报》**一起**提到《莱比锡总汇报》反对天主教的派别论争，那么，难道我们就没有权利**不同**《莱茵—摩泽尔日报》**一起**提到‘早已被查禁的’《慕尼黑政治论丛》的派别论争吗？”[①]这就是说：因为我们是在《莱茵—摩泽尔日报》的**赞同**下提到《莱比锡总汇报》反对天主教的派别论争的，所以我们并不是**辱骂**《莱比锡总汇报》。而不幸的是，我们关于《慕尼黑政治论丛》维护天主教的派别论争的说法没有得到《莱茵—摩泽尔日报》的赞同，难道因为这个缘故，我们的这种说法就变成了**辱骂**吗？

的确，第1号所做的一切无非就是把我们的话称作辱骂，然而，我们从什么时候起有义务相信第1号的每一句话呢？我们曾说过：《慕尼黑政治论丛》是天主教派的机关报，从这个意义上说，它只不过是带有相反标记的《莱比锡总汇报》而已。《莱茵—摩泽尔日报》上的先驱者则说：《慕尼黑政治论丛》不是什么派的机关报，也不是带有相

① 见本卷第414页。——编者注

反标记的《莱比锡总汇报》。它并不是

“那种针对非天主教信仰的谎言、诽谤和讥讽言论的仓库”。

我们不是这一方或那一方的神学论战者，但是，人们只要读一下《慕尼黑政治论丛》上对**路德**的充满无耻诽谤的心理描写，只要读一下《莱茵—摩泽尔日报》所说的有关“**胡登**及其战友”的那些话，就可以作出判断，看这家“最中庸的”报纸是不是站在可以判断什么是**宗教方面的**派别论争，什么不是**宗教方面的**派别论争这样的立场上。

最后，善良的先驱者答应要给我们“较详细地描写一下《莱茵报》的特征”。[178]我们将拭目以待。慕尼黑和科布伦茨之间有一个小党派先前认为，莱茵居民的“**政治**”思想不是被用来实现某些非国家的目的，就是被当作一种“令人愤怒的东西”而遭到压制。而当这个党派看到《莱茵报》在全莱茵省迅速传播的事实证明它自己毫不足道时，它难道就不感到愤怒吗？难道在目前这样一个时刻还不宜于表示愤怒吗？我们认为，这一切考虑得还算周到，不过遗憾的只是这个党派因为缺少一家较有影响的机关报，所以只好满足于这位善良的先驱者和他那家并不引人注目的“中庸”报纸。根据这家**机关报**的状况就可以推断出这个**党派**的力量。

卡·马克思写于1843年1月15日

载于1843年1月16日《莱茵报》第16号

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

评部颁指令的指控[179]

一

“该报〈《莱茵报》〉自问世以来就坚持一种应受谴责的方针……”指令说：“该报一贯明显地企图攻击国家制度的基础，阐述旨在动摇君主制原则的理论，恶意煽动舆论怀疑政府的所作所为，挑动国内的一些等级去反对另一些等级，挑起对现存法定秩序的不满，并怂恿人们对友好国家采取极端敌对的态度。该报在针对行政当局的所谓缺点发表意见时，不是用严肃的、心平气和的、庄重的口气，而是对国家及其政体和机关报刊进行恶毒攻击；这里姑且不说那些意见往往是无凭无据地提出来的，而且在大多数情况下都缺乏认真的态度和对实情的了解。”

显然，一种方针不会仅仅因为政府宣布它应受谴责就**应受谴责**。连**哥白尼的宇宙系统**也不仅被当时的最高权威认为应受谴责，而且实际上也遭到了谴责。其次，到处都有这么一个规矩：**原告**应当提出证据。最后，《莱茵报》被诬怀有采取那些强加给它的罪恶行动的“**明显**企图”。但是，一种企图只有在付诸**行动**以后，才**能被人了解**，也才会进一步变得**明显**起来。

然而，即使我们暂且承认部颁指令的全部指摘都是有根据的（不过，我们坚决否认这一点），也仍然可以得出这样一个结论：这些指摘在现在这种含糊不清、可作多种解释的措辞下，对于查封**任何一家**报纸的行动来说，都既可以用来作为理由，又不能用来作为理由；同样，

对于查封《莱茵报》的行动来说，也是如此。

首先，据说《莱茵报》怀有“攻击国家制度的基础”的“明显企图”。但是，众所周知，对普鲁士的制度及其基础的看法，明显地存在着重大的分歧。有些人否认这个基础有其制度，有些人则否认这个制度有其基础。

施泰因、哈登堡、雪恩持一种观点，罗霍、阿尔宁、艾希霍恩则持另一种观点。黑格尔在世时认为，他在自己的法哲学中已奠定了普鲁士制度的基础，而且政府和德国公众也都这样认为。政府用来证明这一点的方式之一是通过官方来传播他的著作；而公众用来证明这一点的方式则是谴责他充当普鲁士的国家哲学家，这可以在旧莱比锡百科辞典[180]中读到。黑格尔当时所想的正是施塔尔今日所想的。黑格尔于1831年根据政府的一项特别命令讲授过法哲学课。[181]

1830年，《国家报》①宣称普鲁士是一个设有共和机构的君主国。现在，这家报纸宣称普鲁士是一个设有基督教机构的君主国。

既然对普鲁士的制度及其基础的看法存在如此重大的分歧，那么《莱茵报》也有**自己的**观点看来是很自然的。当然，这个观点可能背离政府现时的观点，但是尽管如此，这个观点却不仅能从普鲁士历史，而且能从现代国家生活的许多因素，最后还能从一些高级权威那里得到印证。

因此，《莱茵报》根本就没有企图攻击普鲁士制度的基础，恰恰相反，它确信，它攻击的只是偏离这个基础的动向。

① 《普鲁士国家总汇报》。——编者注

《柯尼斯堡总汇报》上的一篇官方文章[①]在谈到查封《莱茵报》一事时，把普鲁士说成是享有“自由主权”的国家。这是一个在普鲁士邦法 74 中没有出现过的、可以作各种解释的定义。

“自由主权”可以有两种理解，一种是说自由纯粹是国王的**个人的**思想方式，因而也就是他的个人特性；另一种是说自由是主权的精神，因而已经或者至少是应当通过自由的机构和法律获得实现。在前一种情况下，人们碰到的是开明的专制，人们把君主**个人**同作为没有思想的、不自由的质料的国家整体相对立。在后一种情况下，则不是把君主限制在他个人的范围之内，而是把整个国家看作他的躯体，于是，各种机构是他赖以生存和活动的器官，而法律是他用来观察事物的眼睛——这就是《莱茵报》的观点。

其次，指令说，《莱茵报》企图“阐述旨在动摇君主制原则的理论”。

这里再次产生了一个问题：如何理解“君主制原则”？例如，《莱茵报》断言，等级差别的存在、片面的官僚制度、书报检查等等是同君主制原则相抵触的，而且，《莱茵报》不断努力**证明**自己的论断，它没有把这些论断仅仅当作心血来潮的想法。但是，总的说来，《莱茵报》从来没有偏爱某一**特殊的国家形式**。它所关心的是一个**合乎伦理和理性的共同体**；它认为，这样一种共同体的要求应该而且可以在**任何**国家形式下实现。因此，它不是把**君主制原则**看作一个**特殊的**原则，而是把君主制看作一般国家原则的实现。如果这是错误的话，那么，错误不在于估计不足，而在于估计过头。

---

① 指 1842 年 2 月 4 日《柯尼斯堡总汇报》第 30 号上刊登的《普鲁士读者来信》。——编者注

此外，《莱茵报》从来没有企图恶意煽动舆论怀疑政府的所作所为。相反，它总是出于善良的意愿，试图对政府本身的那些违反人民精神的措施提出怀疑。其次，它从来没有抽象地把政府同人民对立起来，而是相反，把国家的缺点看成既是政府的，也是人民的缺点。

至于说到《莱茵报》的认真的态度和对实情的了解以及口气的问题，那么，至少在德国，没有任何一家报纸表明比它态度更认真、对实情更了解。至于它的口气，如果同奴颜婢膝的（保守的）[①]报纸的嚎叫相比，它是真正严肃的、心平气和的和庄重的。在这方面，指摘《莱茵报》**不通俗化**、过分讲究**学术**形式倒是不无道理的，而这同各部的指摘正好相反。

《莱茵报》也没有企图挑动国内的一些等级去反对另一些等级，相反，它倒是试图唤起每个等级去反对自身的利己主义和局限性，它处处都把公民的理性同等级的非理性，把人类的爱同等级的仇恨对立起来。如果说它在这方面也犯了什么罪，那么，它只是犯了莱茵省的法律和风俗准许犯的罪。

对于企图"挑起对现存法定秩序的不满"的指摘，在这样一种含糊不清的措辞下，甚至算不上一种指摘。

政府也企图挑起对现存法定秩序的不满，例如，对旧普鲁士婚姻法的不满。[182]法律的每一项改革和修订，每一个进步都是建立在这类不满上面的。

因为合法的发展不可能没有法律的发展，因为法律的发展不可能没有对法律的批评，因为对法律的任何批评都会在公民的脑子里，

① 在手稿中"保守的"一词写在"奴颜婢膝的"一词的上面，未加括号。—— 编者注

因而也在他的内心，引起与现存法律的不协调，又因为这种不协调给人的感觉是不满，所以，如果报刊无权唤起人们对现存法定秩序的不满，它就不可能忠诚地参与国家的发展。

指摘《莱茵报》对忠顺的机关报刊进行卑劣的嘲讽——这个指摘显然是针对报纸上的论战，——这根本不能作为查封报纸的理由。《莱茵报》备受各方告密之苦，它受到污蔑和攻击。它的责任是自卫。更何况并不存在任何**官方**报刊。

《莱茵报》并没有侮辱**外国**，它只是谴责了外国对德国的侮辱。[183]在这方面，它只遵循**民族**政策。至于谈到德意志联邦[46]的各邦，那么，《莱茵报》在这个问题上只不过反映了这些邦的大多数人民代表的观点罢了。

最后，在对待宗教方面，《莱茵报》是遵照 1819 年书报检查法令第 2 条行事的，即它反对把宗教真理狂热地搬到政治中去，并反对由此而引起的概念混乱。

二

如果《莱茵报》真想系统地反对政府，那么，它必然会采取完全**相反的策略**。

它就会迎合莱茵省的偏见，而不是反对它。它就会首先尊崇**宗教偏见**，并且像教皇至上派[184]那样利用北德意志文化和南德意志文化之间的矛盾，而不是将北德意志文化引入莱茵省。

它就会依靠法国的理论，而不是德国的理论。

它就会把具有特殊局限性的地方精神同统一的国家观念对立起来，也就是说，它就会像哥雷斯那样，首先去维护省议会。[185]

它就会像通常的自由主义那样，认为一切美好的东西都在等级会议这边，而一切丑恶的东西都在政府那边。它就不会采取同莱茵省的许多自由主义者相反的做法，在批评莱茵省等级会议时针对各等级的私人利己主义，强调政府的普遍的英明了。①最后，它就会参加其他报纸的大合唱，要求扩大各委员会的权利，而不会把这种要求说成是违背国家利益的。②

三

最后，把报纸的**整个倾向**说成是**恶意的**，这是极度夸大，因为这样一来，下述种种也都会成为恶意的了：

(1)维护关税同盟[186]；

(2)在同俄国签订协定的事件上维护普鲁士[187]；

(3)维护普鲁士的领导权[188]；

(4)经常指出普鲁士是一个进步中的国家；

(5)赞扬普鲁士的人民机构，如军队、行政当局等。

《莱茵报》也没有片面地反对官僚制度，相反，它承认它所发挥的作用：

(1)反对毕洛夫—库梅洛夫；

(2)反对浪漫主义思潮。

相反，它是唯一既承认官僚制度的好的一面，也承认旧普鲁士立法的好的一面的**自由主义**报纸。

---

① 见本卷第136—202、240—290页。——编者注

② 见本卷第329—345页。——编者注

例如，《莱茵报》几乎和其他所有报纸相反，独自一家维护了新离婚法的基本原则。①

最后，它是第一家而且几乎是唯一的一家欢迎关于**更正事实**的内阁指令②的报纸，认为这个指令是一个进步。

我们列举这些例子，只是为了证明《莱茵报》没有进行任何**系统的**、抽象的反对活动，它从来都只维护自己深信合乎理性的东西，而不管这些东西来自何方。

卡·马克思写于 1843 年 2 月 4—7 日之间

第一次用德文发表于《关于 1830—1850 年政治运动史的莱茵通信文件集》1919 年埃森版第 1 卷

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975 年历史考证版第 1 部分第 1 卷翻译

① 见本卷第 315—317、346—350 页。——编者注

② 见本卷第 318—319 页。——编者注

《莱茵报》编辑部关于停止发表《摩泽尔记者的辩护》续篇的声明[189]

鉴于《特里尔日报》提出询问，本报编辑部认为有必要声明，发表**摩泽尔通讯**的续篇遇到了阻碍，而这种阻碍既不能归因于记者，也不能归因于本报编辑部。

《莱茵报》编辑部

卡・马克思写于 1843 年 2 月 8—21 日之间

载于 1843 年 2 月 25 日《特里尔日报》第 55 号

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975 年历史考证版第 1 部分第 1 卷翻译

本地省议会议员选举[190]

科隆3月9日。《**莱茵—摩泽尔日报**》是如此谦逊，既不认为它是“莱茵省拥有最多读者的报纸”，也不认为它是“政治思想的体现者”。[191]它对科隆市的议员选举发表了一通评论，其中谈到：

“我们乐于承认梅尔肯斯先生和康普豪森先生是很值得尊敬的人〈“他们都是值得尊敬的人”①——悲剧中是这么说的〉，甚至〈真不得了！〉，甚至对《莱茵报》，当它得意扬扬地把这两个人同反对我省权利的人对立起来的时候，我们也乐于表示赞赏〈这是多么珍贵的礼物啊！〉。但是，我们应当更尖锐而坚决地谴责那些被人用来试图对选举这两位先生一事施加影响的理由。这倒不是因为这些理由不值得考虑，而是因为这些理由不值得作为**唯一的**理由，而只能作为次要的理由加以考虑。”

事情的起因是，有人曾向科隆市的**一些**选民散发如下的石印信件：

“科隆市在即将召开的省议会上首先应当维护的最重要的东西，无疑是它的贸易和工业地位。因此，我们必须选举这样的人：他们除了思想正派、在我们当中具有独立的市民地位外，还确切地了解这些事业在各方面的进展情况，并且能以正确的观点来理解和说明它们，推动它们前进。”

接着提到了上面所说的那两位无疑是很值得尊敬的人。信的结

① 莎士比亚《尤利乌斯·凯撒》第3幕第2场。——编者注

尾是这样的：

“目前，我市在贸易界已占突出地位。但它的贸易和工业还会得到更大的发展，而且这一发展时期已经不远了。帆船运输、汽船运输、拖船运输和铁路交通将使我市回到旧汉撒同盟[192]时代—— 只不过必须在即将举行的省议会上明智地、审慎地维护我市的真正利益。

一群选民

2月24日于**科隆**”

这封信促使最注重精神的《莱茵—摩泽尔日报》发表了这样一通严厉的训诫之词：

“如果在某个地方，本地的物质利益具有那么高的地位，以致精神的、普遍的需要甚至不能透出一点微弱的光芒，那么，即使执掌权柄的人只考虑本地的物质利益，而对精神的、普遍的需要完全采取任意处置的态度，这又有什么可奇怪的呢？哦，你，伟大的科隆市，你，神圣的科隆市，你，机智的科隆市，你的某些子孙的精神状态和历史记忆已堕落到何等低下的程度！他们以为，实现那些至多不过把你变成大钱袋的意愿和希望，就能恢复旧汉撒同盟时代！！！”

《莱茵—摩泽尔日报》不是谴责议员的选举，而是谴责那些照它看来是对这次选举“施加影响”的**理由**。这是一些什么样的理由呢？《莱茵—摩泽尔日报》援引了**一封**致**一些**选民的传阅信件，其中提到“贸易和工业的地位”是科隆在即将召开的省议会上所要维护的最重要的东西。《莱茵—摩泽尔日报》怎么知道，这封连《莱茵—摩泽尔日报》自己也承认只送到“一些”选民手中的传阅信件对选民的情绪竟产生了这样大的影响，以致它对梅尔肯斯和康普豪森两位先生的当选起了主要的、唯一的决定作用呢?难道因为在一封传阅信件中纯粹出于**特殊的**理由而提议选举这两位先生，同时又因为这两位先生确实已经当选，就可以随随便便地由此得出结论说，这两位先生的当选是这个提议和为此而提出的特殊理由所造成的结果吗？

当《莱茵报》“得意扬扬地”把康普豪森和梅尔肯斯两位先生“同反对我省权利的人对立起来”时，《莱茵—摩泽尔日报》对它表示赞赏。是什么促使它“表示赞赏”呢？显然是当选者的品格。但是，难道他们的品格在科隆不如在科布伦茨[①]那样为人知晓吗？在省议会上所应维护的各项利益中，《莱茵—摩泽尔日报》**仅**举出“**比较自由的区乡制度**”和“**扩大等级权利**”两项。它是否认为，在科隆人们不知道梅尔肯斯先生在历届省议会上曾为“自由的区乡制度”而奋斗[193]，并因此声名卓著，不知道他在某次省议会上甚至同几乎所有的与会者针锋相对，勇敢地、坚持不懈地捍卫了自由的区乡制度？至于说到“扩大等级利益”，那么，在科隆人人都知道，梅尔肯斯先生首先反对利用自治权来损害这些利益，可是，当等级利益同普遍利益、普遍权利和理性发生冲突时，他则以同样坚决的态度指出等级利益不应超出自己的范围，例如在进行关于林木盗窃法和狩猎法的辩论时，他就是这样做的。这样看来，既然梅尔肯斯先生的全部议会活动无庸置疑地证明了他具有当省议会议员的一般资格；既然康普豪森先生的少有的渊博学识、卓越的才智和令人敬佩的一丝不苟的品格是众所周知并得到公认的，那么，《莱茵—摩泽尔日报》怎么知道，这两位先生的当选不是由于这些明显的理由，而是由于上面援引的那封传阅信件呢？

可敬的报纸会对我们作出这样的回答：不！不！我说的不是这个意思，绝对不是！我的精细入微的唯灵论的心灵所怨恨的只是那封传阅信件的**作者们**，只是那样一些唯物主义者：他们不提出人民的精神利益和真正利益，却提出一些与此迥然不同的、格调低下得多的理由，他们企图以不合适的理由对选举那两位先生一事施加影响，并企

① 《莱茵—摩泽尔日报》的出版地点。——编者注

图以此来影响那些“精神状态和历史记忆”已堕落到十分低下程度的“科隆子孙”！

可是，如果《莱茵—摩泽尔日报》只是针对那封匿名信件的**作者们**，那么，它为什么要这样大声叫嚷？为什么要说：

> “如果在某个地方，本地的物质利益具有那么高的地位，以致精神的、普遍的需要甚至不能透出一点微弱的光芒，那么，即使执掌权柄的人只考虑本地的物质利益，而对精神的、普遍的需要完全采取任意处置的态度，这又有什么可奇怪的呢？”

难道本地的物质利益因为在一封匿名传阅信件中具有高于一切的地位，就在科隆具有高于一切的地位吗？这是不可能的，就像**司法的**利益不可能因为在另一封也是致**一些**选民的传阅信件中具有高于一切的地位，就在科隆具有高于一切的地位一样！难道每个城市不是像每个家庭一样，都有**头脑迟钝的**孩子吗？而根据这些孩子的情况来推断某个城市或家庭的特征，这种做法难道是合理的吗？

不过，要是认真研究这封传阅信件，就会发现它确实不像可敬的**科布伦茨**报纸想要我们相信的那样应受谴责。甚至省等级会议[51]的已由法律规定的职责，也可以证明这封传阅信件是完全正当的。等级会议的法定职责一方面在于维护**全省的普遍利益**，另一方面在于维护**它的特殊的等级利益**。至于说康普豪森和梅尔肯斯两位先生是**莱茵省利益**的当之无愧的代表，这是大家深信不疑的看法，不需要传阅信件的作者进一步证实，甚至根本不需要他们提上一笔。

既然这两位先生当省议会议员的**一般**资格已无可争辩，那么，问题主要就在于对**一个科隆**代表的特殊要求了。问题在于科隆在“**即将召开的省议会**”上“首先”应当维护的“最重要的”**城市利益**是什么！有谁会否定这就是“贸易和工业的地位”！而且，光是简单的否定是不够

的，还得提出**证据**来。

《莱茵—摩泽尔日报》对下面这一段话感到特别恼火：

“帆船运输、汽船运输、拖船运输和铁路交通将使我市回到**旧汉撒同盟时代**。”

令人痛惜啊，可怜的科隆市！它竟如此受人欺骗！它又是如此欺骗自己！《莱茵—摩泽尔日报》哀叹道：

“他们以为，实现那些至多不过把你变成大**钱袋**的意愿和希望，就能恢复旧汉撒同盟时代！”

可怜的《莱茵—摩泽尔日报》！它不懂，所谓“旧汉撒同盟时代”只是指往昔贸易繁荣的时代；它不懂，如果科隆真想恢复汉撒城市的政治、社会和精神的时代，即恢复**中世纪**时代，那么，“一切**精神的、普遍的**需要”就必定会真的被埋葬，“精神状态”就必定会完全**错乱**，一切“历史记忆”就必定会荡然无存！如果某个城市完全屏弃现代的一切合乎理性的和健康的观点，以便从此生活在过去的梦幻之中，难道政府不应当把“精神的、普遍的需要”统统纳入自己的私有领域吗？在有人千方百计企图彻底毁掉现在和未来，以便恢复**过时的、腐朽的秩序**的地方，难道紧握权柄不正是政府的责任，不正是它为了保存自己而应承担的责任吗？

我们想坦率地把全部实情告诉我们的读者。在科隆发生了一场严重的**选举斗争**，一场现代的人和过去时代的人之间的斗争——这是科隆在政治上富有生气的最好证明。过去时代的人，那些企图原封**不动地**恢复“旧汉撒同盟时代”的人，尽管施展了种种阴谋诡计，仍然遭到了彻底的失败。于是来了这么一些古怪的唯物主义者，每一艘汽船、每一条铁路都清楚地证明他们极端愚昧无知；他们虚伪地侈谈什

么“精神状态”和“历史记忆”，并在巴比伦的河边为“伟大的科隆市，神圣的科隆市，机智的科隆市”而哭泣——但愿他们的眼泪不致很快就哭干！

卡·马克思写于1843年3月9日

载于1843年3月9日《莱茵报》第68号

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

《莱茵—摩泽尔日报》是宗教法庭的大法官[194]

科隆3月11日。几天前，**《莱茵—摩泽尔日报》**刊登了一篇把虔诚的**《科隆日报》**革出教门的宗教训谕①；现在，**《特里尔日报》**又站在科布伦茨的宗教法庭上受审——理当如此。

因为《特里尔日报》在谈到弗里德里希·冯·扎勒特时说了如下一段话：

> “摆在我们面前的是他的著作《俗人福音》[195]，**这部著作原原本本地向我们启示福音书中的神圣的永恒的真理**”。“他〈扎勒特〉曾力求成为一个以耶稣为榜样的高尚的人，并**作为主的真正斗士，启示了永恒的真理**。”

《莱茵—摩泽尔日报》写道：

> “凡是读过这段话而对这位备受赞扬的作者又没有更多了解的人岂不都会认为，冯·扎勒特先生必定是个虔诚的基督徒，他在他的《俗人福音》中以火热的激情传播过主的箴言吗？但是，事实上，这部福音是什么内容啊！不过是诸如施特劳斯、费尔巴哈、布鲁诺·鲍威尔以及其他不管叫什么的现代异教使徒在课堂上和著作中传授给小范围的学者们的那种谬误的、有害的学说……”

① 即1843年3月7日《莱茵—摩泽尔日报》第66号登载的《论近代世界文学》一文。——编者注

为了表明自己的观点有确凿的根据,《莱茵—摩泽尔日报》引证了

> “《俗人福音》中的**一段**,即把叛徒犹大同福音书中的基督,也就是圣经所描绘的基督加以对比的那一段”。

接着引证的文字令人信服地证明,扎勒特是多么有意识地把自己的观点同**历史的**基督教对立起来。

《莱茵—摩泽尔日报》对这个刚去世的人所进行的肆无忌惮的抨击,也许会伤害那种不正当的人道感情,但是,《特里尔日报》替这个人所作的辩护岂不是更加不人道得多、更加无比严重地使人受到伤害吗?要是我**歪曲了**死者的精神人格,能说我是在纪念他吗?毫无疑问,扎勒特曾努力启示真理,但绝不是福音书的真理。毫无疑问,扎勒特曾努力使自己成为一个**真正的**人,但绝不是成为维护教会真理的斗士。

相反,扎勒特认为,理性的真理只有同宗教的真理相对立才能成立,有道德的人只有同信仰基督的人相对立才能得到确认;因此,扎勒特便写出了《俗人福音》。可是结果怎样呢?那位在《特里尔日报》为他辩护的人把他的全部意向都弄颠倒了,难道这是在纪念他吗?如果你们宣称路德是个好天主教徒,能说你们是在纪念他吗?如果你们把教皇冈加奈利称作耶稣会会士的庇护者,能说你们是在纪念他吗?这是多么伪善!多么虚弱!扎勒特是个共和主义者,如果你大肆宣扬他搞保皇主义,你算是他的朋友吗?扎勒特最爱真理,难道你们竟认为最好用讲假话来对他表示敬意吗?也许在你们心中基督教同友谊发生了冲突?好!那你们就承认这一点,并且说扎勒特是个好人,等等,但是个坏**基督徒**!对此表示惋惜吧,如果你们愿意的话,公开地表

示惋惜吧，只是不要把他的著作硬说成是他皈依基督教的光辉证明。如果你们要**谴责**你们这位朋友的意向，那么，就像《莱茵—摩泽尔日报》那样，毫不客气地谴责吧，但是不要采取伪善的、拐弯抹角的办法，不要采用那样一种方式，即对他本来并**不**具有的品质加以赞扬，而结果恰恰是对他**真正**具有的品质进行谴责。

即使承认《俗人福音》本身可能让人作这样的理解，承认扎勒特**在这本著作中**还根本没有弄清自己的观点，承认他自**以为**在宣扬福音书的真泽尔日报》的引文，《莱茵—摩泽尔日报》认为扎勒特是用一种**自己独创的**基督教来取代**历史的**基督教这一看法也仍然是对的。

最后，还要谈一谈《莱茵—摩泽尔日报》引证的那些文字！这些引文有一个根本缺点，即**缺乏诗意**。不过，一般说来，试图用诗歌来表述神学争论，这是一个多么荒唐的想法！哪一个作曲家会想到要把教条谱成乐曲？

且不谈这种与艺术背道而驰的异端。这些引文的内容又怎么样呢？**扎勒特**认为，基督明知犹大有背叛意图，但不去设法使他改邪归正，或防止恶行发生，这是同基督的神性**不相容的**。因此，扎勒特惊呼（《莱茵—摩泽尔日报》引证了这几行）：

> “不管那个迷了心窍的人是谁，他必定遭殃！
> 是他把主臆造成如此模样，
> 他为了使主只有一点知人之明，
> 竟给我们描绘了主的讽刺肖像。”①

扎勒特的判断证明，他既不是**神学家**，也不是**哲学家**。如果他是**神学家**，那么，这种同**人的**理性和伦理的矛盾就不会使他感到不安，

---

①　扎勒特《俗人福音》1842 年莱比锡版第 442 页。——编者注

因为神学家不是用人的理性和伦理来衡量福音书，相反，他是用福音书来衡量人的理性和伦理。如果扎勒特是**哲学家**，他就会认为这种矛盾根源于**宗教思维的本性**，从而就会把这种矛盾理解为基督教观点的**必然产物**，而决不会谴责它是对**这种观点的歪曲**。

让《莱茵—摩泽尔日报》继续劲头十足地从事它的宗教事业，并给莱茵地区的所有报纸都穿上地狱服[196]吧！我们倒要看一看那些**模棱两可的人**，那些不冷不热的温暾的人是否觉得**宗教的恐怖主义**比**理性的恐怖主义**好受。

卡·马克思写于1843年3月11日

载于1843年3月12日《莱茵报》第71号

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

《莱茵—摩泽尔日报》的修辞练习[197]

科隆 3 月 13 日。今天,《莱茵—摩泽尔日报》对本报 3 月 9 日评述省议会议员的文章①作出了答复。②我们不想将这篇**修辞**杰作中的某些范例向我们的读者保密,其中可以读到这样的佳句:

"《莱茵报》虽然没有使用斧钺,但是挥起它惯用的棍棒,摆开大张挞伐的架势,朝着它自以为在《莱茵—摩泽尔日报》的一篇文章中发现的幽灵猛击〈好家伙!**惯用的棍棒!摆开架势挥起棍棒猛击!**〉,不消说〈对那些不消说的事情还要花费口舌,这是多么奢侈啊!〉,它的全部打击都打偏了〈**打偏了!**没有打中《莱茵—摩泽尔日报》,大概打中了它的编辑吧!〉,受打击〈只有幽灵受到了打击!〉的报纸依然完好无损,安然无恙。"

多么慷慨的逻辑啊!这使读者根本无需动脑筋就可以作出结论:对受打击的报纸打偏了,没有打中它!这是多么富有理智,这种叙述又是多么严谨!不过,读者还应当考虑到,在《莱茵—摩泽尔日报》看来,宣称它的脊背安然无恙该多么有趣!下列种种用来表述这个极其重大的主题的既巧妙又惊人的不同说法可以证明,那些关于"幽灵"、关于打击幽灵的《莱茵报》、关于这种打击没有击中目标的奇思妙想,给《莱茵—摩泽尔日报》的幻想力增添了多少光彩!在介绍这些不同

---

① 见本卷第 432—437 页。—— 编者注

② 指 1843 年 3 月 13 日《莱茵—摩泽尔日报》第 72 号上马尔赛卢斯写的莱茵 3 月 11 日[通讯]《如果要我……》一文。—— 编者注

说法时，我们亟愿提醒读者注意它们之间在色彩上的细微差别。请看：

(1)“3月9日的《莱茵报》挥起它惯用的棍棒，摆开大张挞伐的架势，朝着它自以为在《莱茵—摩泽尔日报》的一篇文章中发现的幽灵猛击，不消说，它的全部打击都打偏了。”

(2)“这篇文章使《莱茵报》变成了能够看见鬼魂的人〈刚才这个鬼魂[①]还是幽灵，从何时起《莱茵报》在这家教皇至上派184的无名小报上看见思想呢？〉，因而使它变成了同影子作斗争的英雄。”

那么，这一次至少是打中了《莱茵—摩泽尔日报》的影子！

(3)“不过，《莱茵报》自己大约也意识到，碰到一切实体性的、真实的、坚实的东西〈莫非是《莱茵—摩泽尔日报》的脊背吧？〉，它的力量便会成为笑柄〈什么样的精神力量碰到脊背不会成为笑柄呢？〉，而它仍然想证明它有犄角〈“惯用的棍棒”悄悄地变成了“犄角”〉，并且会撞人〈先前是“摆开大张挞伐的架势猛击”〉。它想象出〈先前是“看见”或“**自以为看见**”〉一个幽灵，企图硬把这个幽灵当作我们那篇文章的真正思想〈重复一遍是为了提醒读者记住事实！〉，它拿这个幽灵来尽情发泄它的怒气并试试自己的力量〈巧妙的、雄辩的论述〉，正像在斗牛的时候，那被激怒的牲畜〈前面《莱茵报》被说成是“拿着棍棒的人”，那么，“牲畜”便自然是《莱茵—摩泽尔日报》了〉向扔在它面前的稻草人发泄自己的怒气，并在把这稻草人撕得粉碎之后，自认为是胜利者。”

多么地道的荷马语言！多么了不起的史诗般的广博！对牲畜的心理了解之深刻简直就像伊索寓言！这是对自**认为**是胜利者的公牛的心理状态的绝妙说明！

如果我们竟想同这位如此“杰出的政论家”就事情本身进行争论，那可是“太天真无邪”而又“鄙俗迂腐”了。我们只想就这位好汉自身的特征再说几句话：

---

① 这句话中的“鬼魂”和“思想”，在德文里是同一个词，即“Geist”。它既有“鬼魂”、“灵魂”的意思，又有“思想”、“精神”的意思。——编者注

《莱茵—摩泽尔日报》在它那篇如此不幸地受到打击的文章中“*只是*”表示“怀疑”：“如果这些人〈指呼吁人们选举康［普豪森］和梅［尔肯斯］两位先生的那封传阅信件的作者〉的希望得以实现，*旧汉撒同盟时代是否就能真正得到恢复*”。但是，“关于*恢复*过时的、腐朽的秩序”，在它的“文章中只字*未*提”。谁能理解，就让他去理解吧！

接下去：

《莱茵报》企图“公开撒谎，因为它说：‘在省议会上所应维护的各项利益中，《莱茵—摩泽尔日报》**仅举出**比较自由的区乡制度和扩大等级权利两项’①。然而，在《莱茵—摩泽尔日报》上还可以读到这样的补充说明：**确认大量其他在发展人民生活方面的悬而未决的问题**’。

可是，难道《莱茵—摩泽尔日报》明确地表述过，或者哪怕只是**提过**这类“悬而未决的问题”中的任何一个问题吗？它是否认为，像“确认**大量其他悬而未决的问题**”这类模棱两可的字眼，就能有助于**明确**这些问题，以便向省议会代表提出一定的要求？还是让我们的读者再来看一看《莱茵—摩泽尔日报》的独特文风：

属于“在该机构〈指省议会〉应予维护的*利益*”的，是“*确认*大量在发展人民生活方面的悬而未决的问题”！

在发展人民生活方面的悬而未决的问题！应予维护的确认！

卡·马克思写于1843年3月13日

载于1843年3月14日《莱茵报》第72—73号

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

---

①　见本卷第434页。——编者注

声　　明[198]

本人因**现行书报检查制度**的关系，自即日起，退出《莱茵报》编辑部，特此声明。

马克思博士

1843年3月17日于科隆

卡·马克思写于1843年3月17日

载于1843年3月18日《莱茵报》第77号

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译



被锁链锁住的普罗米修斯
（19世纪40年代石版画的照片）
比喻《莱茵报》的被查封
讽刺画中的松鼠（德文为Eichhorn，这个字的读音是
“艾希霍恩”）指迫害《莱茵报》的普鲁士大臣艾希霍恩